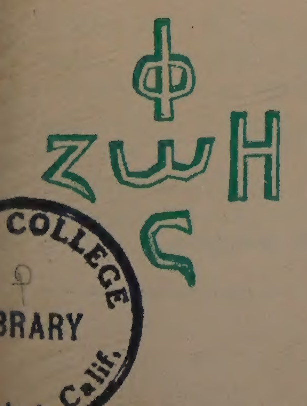
LVMIERE ET VIE

Liberté du chrétien



61

SOMMAIRE

Numéro exceptionnel : 176 pages 5 f.

LVMIERE ET VIE

Tome XII Janvier-Février 1963 N° 61

Appelés à la liberté

La liberté : « Si étonnant que cela paraisse, constatait naguère le P. Duployé, beaucoup de nos étudiants, même catholiques, quand on prononce ce nom devant eux, si ce sont des littéraires, pensent à Eluard, si ce sont des scientifiques, pensent à Einstein : il en est peu qui pensent à saint Paul. C'est donc un service éminent de remettre le mot dans la circulation courante du vocabulaire chrétien ». Lumière et Vie *s'efforce de collaborer modestement à cette œuvre de ressourcement évangélique.*

Pour nous guider nous avons choisi quelques témoins. Notre pédagogue sera, avant tous les autres, celui qui nous apprend souverainement à passer de « la servitude de la corruption » à « la liberté de la gloire des enfants de Dieu » : saint Paul.

Un siècle et demi plus tard, le grand évêque de Lyon, Irénée, se trouve placé face à des théories qui mettent en cause la liberté apportée par le Seigneur Jésus. Son message est toujours actuel : il montre que Dieu nous appelle à la liberté de son amitié et que, pour entrer dans le Royaume, il faut dépasser librement la fidélité extérieure à des réglementations et se laisser emporter au libre souffle de l'Esprit d'amour.

Jeanne d'Arc, elle, n'a pas disserté de la liberté chrétienne, elle l'a vécue et, par delà le bûcher, elle nous apprend à en vivre : nous l'évoquerons par quelques extraits de son Procès. *De plus il se trouve que l'œuvre entière d'un des plus célèbres réalisateurs de cinéma chante la libération de l'homme. Ce metteur en scène vient d'achever un film consacré à la Pucelle : son apport enrichira notre cahier.*

Avec Luther, c'est un autre drame. Dans l'article de Témoignage chrétien *cité plus haut, le P. Duployé soutient qu'on pourrait écrire une histoire de la liberté chrétienne en se basant uniquement sur la liberté de la langue chrétienne et il énumère Paul, Augustin, Bernard, François d'Assise, Joinville, Jeanne d'Arc, Thérèse d'Avila, Bossuet, Lacordaire, Bernanos, Mounier, Heer ; il ajoute : « Je ne parle pas de la langue merveilleuse de Rabelais et de Luther, dont la liberté même poserait trop de questions à un catholique ». En ce qui concerne le second tout au moins, s'il pose bien des questions à un catholique, nous n'avons pas estimé qu'il en posât trop. En tout cas, il nous a semblé que nous pouvions écouter et méditer ces questions, d'autant plus que le Réformateur est, chronologiquement, l'un des derniers auteurs qui ait écrit un traité de la liberté chrétienne. Dans ce traité et dans d'autres ouvrages, notre collaborateur fait une ample moisson spirituelle. Ce qui ne l'empêche pas d'indiquer l'instant où l'équilibre délicat entre l'œuvre de Dieu et la réponse de l'homme est rompu et de marquer loyalement les points sur lesquels un catholique ne peut pas suivre Martin Luther.*

D'un bond nous passons ensuite à l'époque contemporaine, regrettant de ne pouvoir évoquer au passage le drame de Lamennais et la grande figure de Lacordaire. Mais, à l'occasion du dixième anniversaire de sa mort, nous consacrons quelques pages à un chrétien libre dans sa pensée, dans sa foi, dans sa vie : l'abbé Paul Couturier, ardent prophète de la Semaine de l'universelle prière pour l'unité de tous les disciples du Christ.

Restait à nouer la gerbe. Deux articles s'y emploient qui, loin d'être contradictoires, œuvrent dans le même sens. Le pre-

mier nous enseigne que « nous conduisant à nous-même, la loi nous conduit à Dieu » ; le second nous rappelle que la communauté des baptisés ne forme pas l'Eglise de la loi, mais l'Eglise de la foi et de la grâce, dont la mission est précisément de susciter dans le monde des hommes libres.

Cet article, en réalité, ne conclut pas. Il s'achève, en effet, sur de nouvelles questions qui nous incitent à prolonger notre réflexion. Dans un très prochain cahier des laïcs diront comment, au prix de quels efforts, ils tentent de vivre la liberté des enfants de Dieu au sein de la communauté chrétienne de 1963. Et nous examinerons de quelle manière ils prennent ainsi leur part de la mission apostolique de l'Eglise.

De graves difficultés d'impression nous obligent, pour ne pas retarder trop la parution de ce cahier, à reporter au prochain numéro la publication d'une chronique du P. Biot sur la première session du concile du Vatican, ainsi que les tables des matières de l'année 1962. Veuillez nous en excuser.

LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE SELON SAINT PAUL

Au temps de sa vie juive, saint Paul était fier d'appartenir au peuple élu, c'est-à-dire au peuple choisi par Dieu pour accueillir la libération messianique ; celle-ci, pensait-il, rendrait à tous les fils d'Abraham la qualité d'enfants de Dieu créés à son image : les croyants recouvriraient en leur personne le reflet de la « gloire » de Dieu perdue par les hommes depuis leurs péchés (*Rom.*, 3, 23). Mais la connaissance du Christ, à Damas, révéla à saint Paul que cette libération avait été réalisée par le Christ Jésus en faveur de tous les hommes pécheurs qui auraient foi en lui. La libération et le salut qu'autrefois il attendait de Dieu en récompense de ses observances, il en fait maintenant l'expérience religieuse spirituelle. Ce qu'il a essayé très généreusement mais en vain de vivre dans le judaïsme (cf. *Rom.*, 7, 7-24), il l'expérimente dans la foi chrétienne : la certitude vivante d'être délivré de la malédiction du péché, d'être renouvelé dans l'Esprit et devenu vraiment un enfant de Dieu (*Rom.*, 7, 25 ss). Il sait maintenant qu'il n'a pas conquis enfin un droit vis-à-vis de Dieu, mais reçu gratuitement la qualité d'enfant dans la maison du Père et d'être devenu libre dans le Christ. Et Paul a reçu la mission d'annoncer cette bonne nouvelle à tous, aussi aux Juifs mais surtout aux païens : son expérience apostolique lui a fait mieux comprendre que tous les hommes sont placés devant Dieu dans la même situation de qui ils doivent tout recevoir, afin qu'il soit bien clair que la liberté nouvelle est toute gratuite.

C'est fondamentalement la foi qui donne à Paul la certitude intérieure de son salut ; dans la foi, l'Esprit-Saint lui fait comprendre et expérimenter la liberté des enfants du Père, lui donnant la connaissance de sa condition nouvelle et la force de la vivre. Devenir libre dans le Christ n'est en effet possible qu'à celui qui a compris le Christ dans l'Esprit ; car « le Seigneur c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur Jésus là est la liberté » (*2 Cor.*, 3, 17). Pour saint Paul, la volonté du Père ne se manifeste plus avant tout dans une série de commandements, mais dans la connaissance de l'*agapè* du Christ, connaissance qu'il place pour cette raison au-dessus de toute autre et qu'il supplie le Père d'enraciner dans le cœur de ses fidèles. Elle a libéré Paul de l'esclavage de toute créature et de tout joug légal : le véritable spirituel voit dans les préceptes non des obstacles qui diminuent ses libertés, c'est-à-dire qui restreignent le champ d'exercice de sa liberté fondamentale, mais il y retrouve la réalité vécue de la vie chrétienne que sa connaissance et son amour du Christ lui font découvrir d'une manière toujours plus personnelle et vivante. Parce que parfaitement libre vis-à-vis des créatures, il peut être fraternellement présent à tous les hommes ; n'accaparant rien pour sa propre personne et conservant la conscience que tout est grâce, il reste dans un état habituel d'action de grâce et d'adoration vis-à-vis du Père Céleste. Ainsi, la connaissance de l'amour du Fils révélant celui du Père donne au chrétien une condition religieuse nouvelle : par la foi dans le salut du Fils de Dieu il est intimement rattaché au Père, c'est-à-dire qu'il devient son enfant avec tout ce que comporte cette qualité et que l'on peut résumer dans la liberté des enfants de Dieu. Si Abraham est le patriarche de la foi en Dieu, Paul, par son expérience chrétienne et par sa vocation apostolique, est l'apôtre de la foi dans le Christ Sauveur et Libérateur ; en ce sens, saint Paul est le prophète de la liberté spirituelle.

Si l'expérience de la vie chrétienne n'est pas habituellement pour l'ensemble des fidèles une expérience de la liberté, la faute en est parfois que, dans le chef de la catéchèse, la

vie chrétienne a été présentée trop souvent, en fait, comme un code de préceptes et de défenses et non, — ce qu'elle est essentiellement, — comme une vie d'enfants de Dieu, formés par l'Esprit à l'image du Christ et agissant par amour du Père ; c'est aussi, et le plus souvent, que, dans l'ordre de la vie concrète, les chrétiens n'acceptent pas habituellement de renoncer au mensonge qu'est le péché et à la chair c'est-à-dire à toute valeur humaine qui reste repliée sur elle-même sans pouvoir devenir une valeur spirituelle à la gloire de Dieu. Sans doute, saint Paul, comme tout disciple du Christ, doit poursuivre sa vie chrétienne dans la faiblesse et dans la limitation humaine, mais il sait que c'est là une imitation du Christ qui est proposée à tout fidèle, et qu'elle est acceptée avec d'autant plus de générosité que celui-ci a une connaissance meilleure du Christ et de sa passion rédemptrice se continuant dans la vie des chrétiens. C'est en sauvé qu'il accepte ses souffrances et ses tribulations. Par ailleurs, la vie du vrai spirituel, à cause de la faiblesse inhérente à sa condition humaine actuelle, n'est pas non plus sans fautes ; mais celles-ci sont pour lui une occasion de mieux connaître sa vérité-humilité et d'accepter une conversion qui le renouvelle : la sincérité de la conversion toujours humblement renouvelée lui permettra de s'affranchir toujours plus parfaitement de l'aliénation fondamentale de l'homme que constitue le péché et de recevoir la grâce d'une liberté plus parfaite. Le spirituel sait d'ailleurs que la liberté chrétienne, expression de l'être et de l'agir chrétiens, ne sera rendue parfaite qu'à la parousie du Seigneur Jésus ; en attendant, il aura à accepter de la pratiquer dans les limitations de la faiblesse mais avec générosité, dans la patience éclairée par l'espérance.

Loin donc d'être une aliénation de l'homme, la religion chrétienne affranchit l'homme de ce qui s'oppose essentiellement à la condition humaine nouvelle que le Christ a révélée et méritée pour lui : c'est là la vocation chrétienne que saint Paul appelle la vocation à la liberté des enfants du Père.

En rappelant l'expérience chrétienne et la vocation apostolique de saint Paul, nous avons rencontré l'ensemble des

valeurs qui constituent la liberté chrétienne : celles-ci doivent être vécues en conformation au Christ, en fidélité à l'Esprit, en Eglise du Christ et à la gloire du Père. Il sera également utile de rappeler que la liberté chrétienne a été préparée dans l'Ancien Testament avant d'être proclamée par le Christ, et que sa présentation, chez Paul, est conditionnée par le milieu culturel dans lequel il a dû la prêcher et la défendre. D'où, le plan de notre étude :

1. La liberté chrétienne, annoncée dans l'Ancien Testament, proclamée par Jésus-Christ dans le Nouveau Testament.
2. Introduction à la synthèse paulinienne de la liberté.
3. La liberté dans le Christ.
4. La liberté chrétienne du spirituel.
5. La liberté chrétienne et ses dimensions ecclésiales.
6. Le but final de la liberté chrétienne : la gloire du Père.
7. Conclusion.

1. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE, ANNONCÉE DANS L'ANCIEN TESTAMENT, PROCLAMÉE PAR LE CHRIST

Les richesses nouvelles apportées par le Christ ont leur annonce et leurs préparations dans l'Ancien Testament. La liberté chrétienne commence aussi son histoire sous l'ancienne Alliance, en ce sens que tout l'Ancien Testament est orienté vers le Christ qu'il prépare et que, selon les auteurs inspirés du Nouveau Testament, les valeurs chrétiennes y sont contenues au stade de promesse. La foi des fidèles à ces promesses assurait leur salut et les faisait participer à ces richesses de Dieu. Saint Paul va même jusqu'à inclure la foi de l'Ancien Testament dans le régime religieux nouveau de foi inauguré par le Christ[1], et à considérer les bienfaits de Yâhweh pour son

---

1. Cf. *Rom.*, 4. La foi d'Abraham est interprétée comme étant une foi au Christ, auteur du salut, par une exégèse rabbinique prenant son point de départ dans le mot *semence* (*Rom.*, 4, 13 s. ; cf. *Gal.*, 3, 16 s.)

peuple comme des biens messianiques chrétiens[2]. En fait, la valeur chrétienne de la liberté, c'est-à-dire le régime chrétien, n'existait dans l'Ancien Testament qu'en espérance. Cela ne signifie pas évidemment que les fidèles de l'Ancien Testament n'avaient pas conscience d'une liberté de choix qu'ils exerçaient pour glorifier Dieu ; cependant, ils le faisaient dans une perspective légaliste d'obligation. Jérémie a entrevu l'idéal religieux du Nouveau Testament (cf. surtout *Jér.*, 31, 31-34), mais comme une promesse qui se réaliserait plus tard et comme des bienfaits messianiques qui accompagneraient l'avènement de la Nouvelle Alliance.

La proclamation de la liberté chrétienne est un événement du Nouveau Testament. La libération et le salut avaient été annoncés, dans l'Ancien Testament, à l'intention des pauvres et des petits (cf. *Is.*, 29, 18 s. ; 61, 1 ; voir *Matth.*, 11, 5). La proclamation solennelle en est faite dans le couplet des Béatitudes qui ouvre la synthèse morale nouvelle caractérisée par une éthique de sincérité et d'intériorité, c'est-à-dire de liberté (*Matth.*, 5), par un culte sincère de Dieu, notre Père, et par une confiance filiale en lui (*Matth.*, 6), l'indulgence et la charité pour les autres (*Matth.*, 7, 1-12). La théologie elle-même de la liberté, formulée par saint Paul, ne se retrouve cependant pas dans l'Evangile qui, comme c'est le cas pour d'autres vérités, veut avant tout rapporter les dits et les faits de Jésus. Mais les éléments fondamentaux sont pratiquement rappelés : le salut donné par Dieu aux pauvres et aux persécutés (insistance sur le fait que la rédemption divine est accordée gratuitement), la sincérité et l'intériorité de l'acceptation qui ne mesure pas matériellement les préceptes à observer mais veut traduire sa religion dans un esprit de fidélité, une religion qui permet une prière filiale au Père et rend le

---

2. Cf. *1 Cor.*, 10, 1-4. Ici le raisonnement rabbinique s'accroche au mot *pierre ;* celui-ci a une valeur messianique rappelant la pierre du royaume messianique de *Dan.*, 2, 34, 44 s., d'où est venue aussi la signification de pierre angulaire qu'est le Christ ; Paul rappelle le midrasch rabbinique du rocher miraculeux accompagnant les fidèles de Yâhweh dans leurs pérégrinations à travers le désert.

fidèle compatissant à son prochain, dans un esprit d'humilité et de douceur, basé sur la connaissance de Dieu (cf. *Matth.*, 11, 27 s.). Tous ces éléments sont repris dans la notion paulinienne de la liberté chrétienne.

2. INTRODUCTION A LA SYNTHÈSE PAULINIENNE DE LA LIBERTÉ

La réflexion paulinienne, en réaction contre les prétentions légalistes des Juifs et des Judéo-chrétiens, d'une part, et, d'autre part, confrontée avec la conception de la liberté proposée par les Grecs, et plus particulièrement par les stoïciens, a dégagé la vraie notion de la liberté chrétienne. La réaction contre le légalisme juif apparaît trop clairement dans les épîtres pour qu'il soit besoin d'insister ici sur ce point. Mais il sera utile de rappeler quelque peu les relations entre les formules de Paul et celles de l'hellénisme pour ne pas courir le risque de transformer la conception originale et authentiquement chrétienne de Paul en une transposition trop hellénisée et qui ne fait pas ressortir toute son originalité et toute sa richesse religieuse propre.

Le parallélisme liberté-histonomie, dans Hérodote, ou celui de liberté-eunomie, dans Aristote, a peut-être quelque relation lointaine avec la liberté chrétienne qui accepte sa condition de créature ; mais on ne peut pas parler ici de *contacts* avec la notion paulinienne de la liberté. L'idée stoïcienne de la liberté fournit une analogie plus grande, certainement dans les formules, et aussi, d'une certaine manière, dans la conception même. Suivant la doctrine du Portique, l'homme sage, le stoïcien — à l'encontre des sots, qui, eux, sont esclaves de leurs passions, — est seul libre : sans se laisser tirailler par les séductions extérieures, il suit une loi intérieure, et il est ainsi à lui-même sa loi (autonomie) : ne voulant que ce qui est permis, il est parfaitement libre vis-à-vis des passions et il peut atteindre le bonheur. Le stoïcien sait qu'il n'est pas jugé par autrui mais il doit lui-même mettre sa responsabilité en question devant sa propre conscience.

Paul aussi parle d'homme intérieur, mais la formule est

employée parallèlement à celle d'homme « spirituel », et l'interprétation rattachée à des passages de l'Ancien Testament, surtout au thème eschatologique et messianique de l'intervention de l'Esprit de Dieu. L'apôtre dit aussi (*Rom.,* 6, 12) que l'homme justifié ne peut plus admettre la domination du péché en lui, qu'il ne peut plus suivre ses passions ; mais, outre que la formule peut se comparer à *Gen.* 4, 7 et est expliquée différemment par le parallèle de *Rom.*, 6, 13, on doit encore rappeler la règle chrétienne mentionnée en *Gal.,* 5, 24 : « Les chrétiens crucifient leur chair avec leurs passions et leurs convoitises ». Saint Paul tient aussi, nous le verrons, à ce que chacun cherche lui-même à discerner la volonté de Dieu et juge par lui-même des valeurs chrétiennes sans être lié par la conscience du voisin. Si les thèmes de connaissance et d'intériorité appliqués à l'intelligence de la loi divine rappellent des passages comme celui de *Jér.,* 31, 31 ss, il reste que le terme « conscience » doit lui venir de la culture grecque. Cependant, le résultat, chez Paul, n'est pas d'arriver à acquérir une autonomie personnelle, mais à exercer une diaconie au service de ses frères et en Eglise du Christ ; de même, le fidèle ne vise pas à une félicité stoïcienne, mais accepte de contribuer à l'édification de l'Eglise du Christ. Enfin, la liberté chrétienne n'est pas le résultat d'un effort personnel obtenant un équilibre intérieur mais une grâce de salut du Christ et une force de l'Esprit qui rendent à l'homme sa liberté de créature pour louer Dieu.

On le voit, s'il y a des points de départs dans l'Ancien Testament, on ne rencontre pas encore dans celui-ci la liberté chrétienne. Par ailleurs, si l'ensemble des valeurs constituant la liberté chrétienne ont été proclamées par le Christ et rapportées dans les Evangiles synoptiques on n'en avait pas établi la théologie avant saint Paul. Si ce dernier s'est servi de quelques formules stoïciennes, les doctrines sont tellement différentes qu'on ne peut expliquer saint Paul par le Portique ; ce sont deux pôles différents : à une conquête humaine correspond la grâce divine, à l'autonomie personnelle la docilité au Christ et le service en Eglise.

Ainsi, les caractéristiques de la liberté paulinienne, que nous allons expliquer plus en détails, viennent de ce qu'elle est constituée d'abord par la libération réalisée par le Christ et par l'imitation de l'obéissance du Christ s'exprimant au service de l'Eglise, ensuite par l'action du Saint-Esprit qui donne aux fidèles la connaissance intérieure et la force d'action et qu'enfin elle est une liberté de créature orientée vers la gloire du Père : ces notes essentielles l'établissent comme une valeur religieuse chrétienne d'une originalité unique et qui comporte certaines conditions humaines dans son acceptation personnelle et dans sa proposition aux autres hommes.

3. LA LIBERTÉ DANS LE CHRIST

C'est donc l'apôtre Paul qui nous a donné les éléments de ce qu'on peut appeler une théologie de la liberté chrétienne et cela tout au long de son apostolat, mais spécialement pendant l'époque dont les grandes épîtres nous rapportent le témoignage, — on sait que toute sa réflexion religieuse est liée à son apostolat et issue de lui. La liberté chrétienne n'est pas essentiellement une marge quantitative, une latitude déterminée à notre action, mais un esprit, une qualité enracinée dans l'être chrétien que nous a obtenu le Christ et une mentalité enseignée par l'Esprit pour être les vrais enfants du Père.

La libération par le Christ

La liberté apportée par le Christ est initialement une *libération du péché*, et celle-ci se passe au baptême (*Rom.*, 6, 1 ss. 17 s.). C'est un acte d'amour de la part du Père qui nous a libérés du péché par son Fils ; Il ne l'a pas épargné (*Rom.*, 8, 32), le faisant péché pour nous (*2 Cor.*, 5, 21) et le livrant à la mort dûe au péché (*Rom.*, 8, 32) : à la mort de Jésus pour nos péchés et à la vie du Fils de Dieu ressuscité, nous participons par la foi et par le baptême au Christ mort et ressuscité pour notre rédemption. Dans ce sens, Paul dit que le Christ en croix est le résumé de l'Evangile, don et force du Père, notre sagesse, — la croix montre au mieux la ligne d'humilité vécue par le Christ (*Phil.*, 2, 8 ; *2 Cor.*, 13, 4), une sagesse de vie

qui est révolutionnaire tant pour les Juifs que pour les Gentils, — notre justice salvifique, notre sanctification, notre rédemption (cf. *1 Cor.,* 1, 18. 23. 24. 30 ; 2, 2).

L'intervention rédemptrice du Christ qui rend à l'homme la liberté de reconnaître son Dieu, de le louer et de retourner à lui, — tout ce que le péché avait empêché, — constitue comme un renouveau de l'histoire du monde et comme une création nouvelle ; l'intervention du Christ dans notre libération est mise sur le même pied que celle de la création, au début du temps (*Col.,* 1, 15-20) : le Christ, introducteur de la paix et réconciliateur de l'univers avec le Père, inaugure un monde nouveau. Aussi Paul parle-t-il d'une création nouvelle dans le Christ (*Gal.,* 6, 15 ; *2 Cor.,* 5, 17) ; et il faut noter la façon dont l'homme est qualifié dans les deux créations qui sont deux mondes religieux différents : dans la création ancienne, il est appelé charnel (encore lié au péché) ou extérieur ou ancien ; dans la création nouvelle, — et elle est nouvelle par sa valeur et sa qualité religieuse, — il est qualifié de spirituel (tout homme qui a la foi et est baptisé est délivré du joug du péché et se trouve sous la mouvance de l'Esprit ; nous verrons plus loin le rôle de l'Esprit dans la naissance de la liberté chrétienne et dans l'exercice de celle-ci), ou d'intérieur ou d'homme nouveau (cf. *2 Cor.,* 4, 16 ; *Rom.,* 8, 12-14 ; *Col.,* 3, 9 s. ; *Eph.,* 3, 16 ; 4, 22-24). Les qualifications de spirituel, d'intérieur, d'homme nouveau, ont d'ailleurs leur importance dans la description de la liberté chrétienne. Elles indiquent dans la problématique de Paul et dans le contexte pastoral où elles sont employées, des applications bien précises de la liberté chrétienne. L'homme nouveau, la création nouvelle implique la libération du péché qui appartient au monde ancien ; cette libération, que le régime religieux de la Loi n'avait pu réaliser, a été rendue possible par le Christ (cf. *Rom.,* 7, 7-25). Sans doute le chrétien reste « charnel », au sens large de ce mot, c'est-à-dire enclin au péché ; mais il n'en est plus l'esclave et il n'y a plus pour lui de condamnation depuis que le Christ l'a libéré de la loi du péché et de la mort (cf. *Rom.,* 7, 7-25 ; 8, 1 s.). L'homme spirituel, sous la mouvance nouvelle de l'Es-

prit, n'est plus lié à la vétusté de la Loi (*Rom.*, 7, 6 ; cf. *2 Cor.*, 3, 6). Non pas que toute loi soit supprimée pour qui a reçu la liberté chrétienne ; au contraire, celle-ci lui a été donnée afin de pouvoir accomplir toute la Loi (cf. *Rom.*, 8, 4) qui se résume dans le précepte de la charité (cf. *Gal.*, 5, 14 ; *Rom.*, 13, 8-10), lequel est précisément un esprit et une attitude de vie, et non plus une attitude légaliste et juridique dont nous avons été libérés. Dans ce régime, la Loi de Dieu devient un ensemble d'indications qui aident le spirituel à connaître la volonté du Père (cf. *Rom.*, 12, 2) et à l'accomplir en obéissance de foi. Cette libération de la Loi, il faut y insister, est une obligation de se déprendre de soi-même et de tout ce qui est fondamentalement humain pour se laisser guider par un esprit nouveau, l'*agapè,* qui nous est donnée dans le Christ. Ainsi, la liberté dans le Christ est un droit de ne plus être comptable envers les prescriptions de la Loi, comprises comme un ensemble d'ordonnances à accomplir minutieusement et complètement (cf. les remarques du Christ, à ce sujet, dans l'Evangile), mais d'être comptable seulement envers le Christ, dans la perspective chrétienne de la charité qui nous est donnée et enseignée par l'Esprit. Cette liberté intérieure m'impose, de plus, le devoir de renoncer à l'attachement à la Loi pour elle-même, parce que celle-ci, en tant que telle, peut être l'objet d'une vanterie humaine : en donnant à la Loi son interprétation propre, l'homme arrive à y chercher secrètement, par voie détournée, mais légalement, la justification et l'accomplissement de sa volonté propre, se réfugiant dans des liens de mensonge au lieu d'opter pour la vérité divine qui libère. On sait à quel degré d'ingéniosité les docteurs de l'Ancienne Loi en étaient arrivés, dans leur recherche de l'intérêt humain à travers les formules de la Loi divine et l'on comprend les reproches que leur adresse à ce sujet le Seigneur Jésus.

Enfin, c'est une libération intérieure qui ne dispense pas des servitudes extérieures elles-mêmes, mais qui, au contraire, dispose le fidèle à les accepter par charité pour ses frères et pour l'édification de l'Eglise du Christ, en somme dans un service d'obéissance et de foi, comme le Christ. C'est au Christ

que nous sommes baptisés : nous ne sommes liés qu'à Lui, et non plus à l'ancien monde du péché et de la Loi, et plus à aucune créature. Cette libération n'est pas parfaite actuellement, et l'œuvre de transformation opérée par l'Esprit en nous n'est pas terminée (cf. *2 Cor.*, 3, 18) ; elle le sera à la parousie, quand viendra le Christ en gloire et que nous serons réunis avec Lui.

La perspective eschatologique

C'est précisément en fonction de la parousie que saint Paul conseille à ceux qui en ont la vocation et la possibilité, — ce pasteur reste bien réaliste, — un détachement plus entier qui leur permettra une liberté intérieure plus grande dans l'édification de l'Eglise, pour glorifier Dieu plus parfaitement dès la vie présente. C'est dans cette perspective de liberté, le regard fixé sur la parousie, qu'il faut comprendre le conseil donné par Paul à certains chrétiens de garder le célibat. De fait, ce n'est pas dans le but d'épargner à ses meilleurs chrétiens les soucis de la vie conjugale (cf. *1 Cor.*, 7, 32 ; 7, 28), — il enseigne trop souvent la patience avec laquelle il faut supporter toutes les épreuves inhérentes à la vie du chrétien, — que Paul envisage une possibilité plus grande d'être libre vis-à-vis des créatures, mais afin de se soucier davantage du Seigneur (*1 Cor.*, 7, 32b) ; il y a pour les gens mariés, dit-il, une occupation nécessaire des choses de ce monde et un souci de plaire à l'homme (*1 Cor.*, 7, 33 s.), auquel pour sa part, l'apôtre a renoncé d'une manière absolue, et cela dans tous les domaines (cf· *1 Thess.*, 2, 4 ; *Gal.*, 1, 10). En conseillant ce détachement temporaire (le célibat) à des gens mariés, — et il le fait avec la prudence d'un pasteur averti de la faiblesse humaine, — il en indique bien la raison : un service plus parfait du Seigneur, une possibilité de mieux prier, dans une consécration plus grande. Paul conseille cette conduite à celui qui en a reçu le don de Dieu (*1 Cor.*, 7, 7b) ; il faut que le don soit accepté chrétiennement et librement par chaque fidèle qui veut vivre la liberté chrétienne à laquelle il est appelé par le Christ. En dernière analyse, le célibat est conseillé par Paul en fonction de la parousie du Christ que nous attendons, afin de l'atten-

dre librement et d'une manière plus détachée de ce monde-ci : le célibat, accepté en liberté chrétienne, permet de vivre dans ce monde, y vivant comme n'y étant pas[3] ; la mention de la parousie, au début et à la fin de la péricope, montre quelle est la lumière qui éclaire les actions du croyant pendant la période eschatologique que nous vivons ; il est ainsi plus parfaitement dans un état de grâce d'espérance : il attend plus librement la parousie du Seigneur Jésus.

La liberté-assurance[4]

C'est par le Christ à venir que nous aurons éternellement accès au Père ; et maintenant déjà, par la foi au Christ, nous possédons cette liberté dans le Christ qui nous permet de louer en toute assurance le Père, en union avec toute l'Eglise (*Eph.*, 3, 11 s.) ; nous possédons d'ailleurs cette même liberté-assurance vis-à-vis des autres hommes qui ne peuvent accaparer notre liberté et s'en servir dans leur intérêt personnel.

Le thème de la liberté-assurance est apparenté à l'espérance eschatologique qui a comme objet la parousie et comme but l'union avec le Christ, et cela à la gloire du Père ; c'est là l'espérance eschatologique : être transformés spirituellement (par l'Esprit), transformation qui commence dès maintenant

---

3. Toute la pensée de Paul oblige à interpréter le texte de *1 Cor.*, 7, 29-31 dans une perspective religieuse ; le chrétien vit concrètement et sincèrement dans ce monde, participe à ses peines et à ses joies en communion avec ses frères ; mais celles-ci sont dépassées et transformées par son espérance du Christ, espérance qui l'empêche d'être accaparé par ce monde ; nous dirions qu'il y est engagé sans s'y être perdu.

4. Le mot grec *parrèsia* chez saint Paul nous paraît très difficile à traduire. Notre paraphrase *liberté-assurance* veut exprimer une joyeuse assurance dans la foi qui nous permet de nous rapprocher de Dieu en toute liberté et paix ; elle suppose aussi une libération de toute dépendance ou joug humain et qui peut s'exprimer vis-à-vis de ses semblables dans une liberté d'attitudes et de paroles, — et parfois avec une audace qui risque d'étonner chez un spirituel, — chaque fois qu'il s'agit de défendre la vérité chrétienne et l'honneur de Dieu, ou lorsqu'il faut protéger les privilèges chrétiens de ses frères.

pour les chrétiens par l'action de l'Esprit en eux (*2 Cor.*, 3, 12. 18 ; cf. *Hébr.*, 3, 6 ; 10, 35). Dès maintenant aussi, cette liberté-assurance dans le Christ nous permet, à nous qui faisons partie de l'Eglise de Dieu, de louer le Père et de garder notre liberté chrétienne vis-à-vis des hommes. L'apôtre Paul donne lui-même l'exemple de cette liberté-assurance dans le Christ vis-à-vis des fidèles : c'est parce qu'il ne cherche pas son intérêt propre ni sa domination personnelle sur les fidèles (*2 Cor.*, 1, 24) qu'il peut exercer librement en leur faveur son ministère apostolique et les assurer de son amour véritable (*2 Cor.*, 6, 11 - 7, 4 ; cf. *Philémon*, 8), comme aussi utiliser tout son pouvoir apostolique pour sévir en vue de l'édification de l'Eglise (*2 Cor.*, 10, 8 ; 13, 10). Pour préserver son indépendance et pour la prouver aux Corinthiens, il n'a pas hésité à refuser de leur part toute aide matérielle (*2 Cor.*, 11, 7-10) ; ils ne pourront ainsi soupçonner son esprit d'intérêt ou encore un désir quelconque d'accaparement, comme c'est le cas des opposants de l'apôtre à Corinthe (*2 Cor.*, 11, 20 ; voir la même volonté de domination de la part des judéo-chrétiens cherchant à brimer la liberté chrétienne des Galates, dans *Gal.*, 2, 4). Le travail manuel de Paul doit s'expliquer dans cette ligne[5].

C'est dans la liberté-assurance que l'apôtre accomplit son ministère, qui est la continuation de l'humiliation du Christ pendant sa vie terrestre (*Phil.*, 1, 20), et cela en particulier pour la prédication (*Eph.*, 6, 19-20 ; cf. *1 Thess.*, 2, 2) ; et elle lui vient du fait même que l'apôtre continue, dans sa personne et dans sa vie, l'œuvre du Christ ; c'est aussi la confiance basée sur le fait que l'action de Dieu passe à travers sa faiblesse d'homme. Les fidèles possèdent d'ailleurs le même privilège :

---

5. Nous trouvons, dans les épîtres, une seule mention où le travail est présenté comme une humiliation et une souffrance pour les apôtres ; mais c'est dans un élargissement oratoire : c'est une notation tout-à-fait secondaire (*1 Cor.*, 4, 12a) dans un couplet décrivant la faiblesse de l'apôtre en ce monde (*1 Cor.*, 4, 9-13) afin de faire comprendre aux Corinthiens, illusionnés (*1 Cor.*, 4, 8) sans doute par les charismes dont beaucoup de frères sont gratifiés, la véritable sagesse qui doit inspirer la vie chrétienne.

ils ne sont pas « rivés » à leurs apôtres-prédicateurs, et ils auraient même tort de lier leur foi à la personne humaine de ceux-ci ; ils doivent, vis-à-vis d'eux, conserver leur liberté spirituelle (*1 Cor.*, 3, 4-9), tout comme les apôtres n'ont pas non plus de comptes « démocratiques » à rendre à leur communauté : le Seigneur Jésus seul les jugera (*1 Cor.*, 4, 3-5). Ainsi, la liberté-assurance est un fruit de la foi, une joyeuse et entière assurance qui caractérise celui qui mise sur le Seigneur, une note importante dans l'exercice de la liberté chrétienne.

Fidèle à cette conception de la liberté, Paul va jusqu'à déclarer qu'un croyant est délié du lien matrimonial vis-à-vis d'un conjoint païen qui n'accepterait pas la cohabitation avec la partie chrétienne, et cela à cause de sa vocation à la paix que lui a apportée le Christ : dans cette situation, le chrétien ou la chrétienne ne doit pas accepter d'être esclave (*1 Cor.*, 7, 15).

Le thème de l'esclave

Mais à propos du thème de l'esclave, il ne faudrait pas exagérer, — et dans une mauvaise direction, — les conséquences de cette décision hardie de l'apôtre. C'est avant tout du péché que le chrétien ne doit plus être esclave (*Rom.*, 6, 17 ss) ; il lui est demandé de ne pas avoir une mentalité d'esclave dans sa vie religieuse, mais une mentalité de fils, d'enfant du Père (*Gal.*, 4, 7). Cela doit apparaître dans ses relations avec les hommes ; car, si, en charité fraternelle, il doit accepter d'être le serviteur des autres (*Gal.*, 5, 13 ; cf. 6, 12), et saint Paul pousse très loin cette charité (*1 Cor.*, 9, 19 ss), il ne peut le faire dans une mentalité d'esclave et par peur des hommes : « Vous n'êtes pas esclaves des hommes », écrit-il (*1 Cor.*, 7, 23). Non pas cependant que la condition sociale d'esclave, en tant que telle, soit indigne d'un chrétien (cf. aussi *Philémon*) ; Paul dit même explicitement que cette condition sociale inférieure n'a aucune relation avec la dignité de la vocation chrétienne : pas plus que la circoncision ou l'incirconcision, le fait d'être esclave ou d'être homme libre n'a d'importance en re-

gard de la vocation chrétienne[6] : les conditions humaines les plus diverses sont transcendées par la rédemption du Christ qui nous rend libres pour connaître et garder la Loi de Dieu (*1 Cor.*, 7, 19 s. ; cf. *Rom.*, 12, 2), et pour nous défendre d'avoir une âme d'esclave vis-à-vis des autres hommes (*1 Cor.*, 7, 17-24).

Le thème de la coaction

On peut encore signaler ici le thème de la coaction, laquelle est une pression d'autrui amenant quelqu'un à accepter une décision qu'il n'aurait pas prise autrement. Sur les neuf emplois du verbe « forcer quelqu'un » dans le Nouveau Testament, cinq expriment une influence acceptée et nous n'avons pas à nous y arrêter (*Marc*, 6, 45 et *Matth.*, 14, 22 ; *Luc*, 14, 23 ; *Actes*, 28, 19 ; *2 Cor.*, 12, 11) ; quatre autres expriment une influence non acceptée et brimant la liberté chrétienne. Dans *Actes*, 26, 11, Luc rapporte l'attitude de Paul encore persécuteur, qui reconnaît avoir *forcé* les chrétiens au blasphème et à l'apostasie ; dans *Gal.*, 2, 3, Paul affirme que les autorités de Jérusalem respectèrent la liberté chrétienne de Tite et ne le forcèrent pas à se circoncire. Au contraire, l'apôtre des Gentils s'élève vigoureusement contre les judaïsants qui voulaient forcer les chrétiens de Galatie à se sou-

---

6. A propos de ce que certains appellent la tolérance de l'esclavage par saint Paul, il faut faire remarquer que l'apôtre est un prophète qui ne veut pas avant tout bouleverser l'ordre social de son temps, mais faire connaître à tous ceux qui accepteront de croire dans la rédemption du Christ leur dignité nouvelle d'enfants de Dieu ; celle-ci comporte des exigences spirituelles qui transformeront dès le début des situations humaines autrefois inacceptables (cf. la *Lettre à Philémon*), en attendant que, par une évolution continuelle, ces transformations soient plus radicales et inscrites dans les institutions. D'où, d'ailleurs, l'importance d'une attitude chrétienne spirituelle et libre pour juger des structures sociales dans lesquelles l'Eglise doit faire connaître le Christ et son Evangile. Pour ce qui est de saint Paul, il est certain qu'à notre époque il n'accepterait pas plus l'esclavage qu'il ne serait l'antiféministe qu'on dépeint parfois : les historiens savent fort bien les contre-sens grotesques que commettent ceux qui jugent les personnes et les institutions sans replacer celles-ci dans leurs contexte culturel.

mettre à cette pratique juive (*Gal.*, 6, 12). Le cas le plus démonstratif est la manière dont Paul défend la liberté des chrétiens d'Antioche contre Pierre lui-même. Celui-ci, par un changement de conduite significatif favorisait les plans de certains chrétiens judaïsants venus à Antioche pour forcer les judéo-chrétiens de la communauté à « judaïser ». Mis personnellement en cause, (*Gal.*, 2, 11), en tant que défenseur de la liberté chrétienne, Paul s'opposa publiquement à Pierre et lui reprocha de manquer à la vérité de l'Evangile (*Gal.*, 2, 11-14). C'est le plus bel exemple de liberté-assurance que nous connaissions dans la vie de saint Paul.

Mais il ne faudrait pas mal interpréter cette intervention : Paul usait de son droit d'apôtre chrétien pour défendre « la vérité de l'Evangile » (*Gal.*, 2, 14a) ; il a proclamé lui-même qu'il n'avait aucun pouvoir contre la vérité (*2 Cor.*, 13, 8). De fait, il est très important de rappeler que la liberté que nous avons dans le Christ est une liberté religieuse, pas une liberté humaine qui vise à l'autonomie personnelle, mais une possibilité de pratiquer la vérité dans la charité et en vue de l'édification de l'Eglise du Christ (cf. *Eph.*, 4, 15 s.). Nous pourrions dire que, à l'égard de Dieu, c'est une liberté de créature, à l'égard de nos frères, une liberté de service.

La liberté de créature nous permet de glorifier Dieu, de lui rendre le culte auquel il a droit, culte extérieur dans la liturgie (cf. les réunions auxquelles Paul fait allusion dans *1 Cor.*, 11-14), culte intérieur et spirituel : la vie du croyant, spirituellement renouvelée (*Rom.*, 12, 2a), est un sacrifice vivant et saint, agréable au Père (*Rom.*, 12, 1) ; chercher à reconnaître et à accomplir la volonté du Père est précisément pratiquer la liberté chrétienne qui nous a été donnée par la rédemption du Christ (cf. Rom., 12, 2b)[7].

Une liberté de créature renouvelée dans le Christ

Il faut pratiquer la liberté en fils, d'après le modèle que

7. Sur la liberté de créature et sur ses conséquences pratiques, cf. infra, § 6 : *le but final de la liberté chrétienne : la gloire du Père.*

nous en a donné le Christ lui-même. C'est par le Christ et avec le Christ que nous vivons la liberté des enfants de Dieu ; d'où, dans saint Paul, les nombreux mots composés qui décrivent la vie chrétienne comme étant une vie d'union au Christ, une participation par grâce à la vie spirituelle du Fils de Dieu. Ainsi, le croyant est crucifié avec le Christ (*Gal.*, 2, 19), il souffre avec lui pour être glorifié avec lui (*Rom.*, 8, 17) et comme lui posséder un corps glorieux (*Phil.*, 3, 21) ; il ressuscitera avec lui (*Col.*, 2, 12 s.) ; puisqu'il a été rendu conforme à la mort de Jésus (*Rom.*, 6, 4 ; *Phil.*, 3, 10). La conformation au Christ, la vie chrétienne, est produite par la foi et par le baptême (*Gal.*, 3, 27, en parallèle avec le thème mystique du vêtement : revêtez-vous du Christ ; il faudrait relire *Gal.*, 3, 26-27). Ainsi, par la foi et le baptême, nous sommes habilités à vivre selon la création nouvelle, suivant la liberté des enfants de Dieu que nous sommes devenus par le Christ, par notre union mystérieuse mais réelle au Christ. Or, la liberté, qui nous a été accordée avec la justice nouvelle, nous donne la possibilité d'accepter les exigences de Dieu (*Rom.*, 7, 2-4), celles de la justice nouvelle : notre vie dans le Christ se manifeste par les fruits de l'Esprit. De là viennent les nombreuses précisions d'ordre pastoral faites par Paul concernant les œuvres chrétiennes ; celles-ci sont la continuation de la célébration de la Pâque du Christ dans la vie chrétienne d'où on a éliminé le levain du péché. Les œuvres chrétiennes sont présentées comme des bonnes œuvres en vue d'obtenir la justice ; elles sont elles-mêmes l'expression de la justice chrétienne que Dieu nous donne par grâce ; les bonnes œuvres sont en même temps que la justice nouvelle qui les accompagne, un don du Père préparé par lui pour ses enfants, et elles sont une conséquence et une manifestation de celui-ci (*Eph.*, 2, 4-10). L'acceptation de ce don par notre être charnel (ce mot étant employé au sens précis de « sauvé par le Christ mais encore enclin au péché », cf. *Gal.*, 5, 13 ss ; cf. aussi *Rom.*, 7, 7-25) comporte un effort pénible de générosité dans notre réponse à Dieu, effort qui pourrait fausser notre jugement sur le don gratuit de Dieu (gratuit au sens classique du mot : donné pour rien ; pas au sens moderne : gratuit, qui n'engage

à rien). Nous sommes psychologiquement libres[8] pour accepter en foi le don gratuit de la liberté chrétienne, tout comme les fidèles de l'Ancien Testament étaient appelés à en accepter les promesses.

Liberté de service à l'exemple du Christ

Vis-à-vis de nos frères, elle se manifeste comme une liberté de service en charité : à cause de votre charité, faites-vous les serviteurs les uns des autres (*Gal.*, 5, 13c). On devrait citer ici et replacer dans leur contexte les chapitres que saint Paul consacre à la pratique de la liberté chrétienne au service des frères : c'est un service des autres qui n'a de limites que celles de la charité fraternelle, c'est-à-dire que pour le chrétien parfait elle est sans limite (*1 Cor.*, 9 et 13)[9]. Les chrétiens, parce que libérés par le Christ et unis à lui, sont appelés à continuer le Christ, à accepter leur rachat en se conformant à l'exemple du Christ, à une obéissance en foi, à une obéissance-souffrance. Cette perspective de la liberté n'est pas, comme dans le stoïcisme, une attitude possessive et d'indépendance, visant à un « perfectionnisme » moral qui nous rend indépendants des hommes et des choses ; c'est une condition humaine nouvelle acceptée en foi et espérance dans le Christ, en patience à l'exemple du Christ et qui se réjouit même au milieu des épreuves (cf. *Rom.*, 5, 3 s. ; *Phil.*, 1, 29), qui accepte de pratiquer le support mutuel ou mieux : l'accueil mutuel, ce dernier s'étendant d'ailleurs aussi aux frères revêtus de l'autorité ecclésiale, envers qui la charité facilitera l'esprit de foi, lequel se traduira en respectueuse soumission et en affection spirituelle.

Le Christ, serviteur dans la foi-obéissance, dans la douceur-

8. Nous ne pouvons nous arrêter ici à expliquer ce « carrefour » mystérieux où l'action et l'initiative de Dieu rencontrent la libre volonté humaine, l'influençant, par une connaissance spirituelle de son don qui est amour.

9. Il faut se rappeler le contexte de cette épître : Paul reproche à ses fidèles de Corinthe de ne pas avoir compris l'éthique chrétienne à vivre dans la sainteté, dans la liberté chrétienne, dans la charité. Ils ne sont pas encore des *teleioi,* ils n'ont pas encore compris la vraie sagesse chrétienne.

humilité, a obtenu pour le chrétien la liberté de l'imiter, c'est-à-dire qu'il a donné aux chrétiens, ses frères par grâce, la possibilité, nous disons la liberté, de vivre à son exemple.

4. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE DU SPIRITUEL

Ainsi donc, la liberté chrétienne est une caractéristique du Nouveau Testament : elle s'origine dans la libération du monde ancien obtenue par le Christ qui, par sa mort et sa résurrection, inaugure un monde nouveau, celui de l'Esprit (*Rom.,* 1, 4). C'est le sens de la parole célèbre : « Le Seigneur, c'est l'Esprit » (*2 Cor.,* 3, 17a), c'est-à-dire que le régime religieux nouveau introduit par le Seigneur Jésus ressuscité est celui de l'Esprit par contraste avec l'ancien qui est caractérisé comme étant l'économie de la lettre de la Loi (cf. *2 Cor.* 3, 4 ss). L'Alliance Nouvelle, la vie chrétienne dans l'Esprit est appelée liberté (3, 17)[10]. Les Juifs qui en sont restés à l'intelligence ancienne de l'Ecriture prouvent par là qu'ils n'ont pas l'Esprit et qu'ils ne saisissent pas le sens profond de la Loi ; c'est pourquoi ils en restent prisonniers.

Le Christ en nous rendant la liberté, n'est pas venu supprimer la Loi qui est sainte, mais la perfectionner en nous délivrant de son esclavage, en nous donnant d'avoir accès auprès de Dieu comme des enfants de la maison[11].

Le Christ est venu révéler le Père et Il a vécu comme un enfant de Dieu sur terre, en douceur et humilité (cf *Gal.,* 6, 1 b ; *2 Cor.,* 10, 1 ; *Phil.,* 2, 6-8 ; *Eph.,* 4, 2); Il reste l'exemple à suivre. Mais l'intelligence et l'imitation de l'exemple du Christ — et, pour Paul, il se résume dans la croix (*1 Cor.,*

---

10. C'est le même mot *liberté* qui résume la vocation nouvelle du chrétien, en *Gal.,* 5, 1. 13. Pour ce dernier passage, cf. *infra,* p. 30.

11. L'image de l'enfant de la maison, par opposition à celle d'esclave qui, lui, n'est pas libre, exprime chez Paul la situation du fidèle qui est sous la mouvance de l'Esprit (*Rom.,* 8, 14-17). Pour ce qui est de la non-contradiction entre la liberté chrétienne et l'obligation de la Loi, cf. *infra,* p. 25.

1, 18.24 ; 2, 2) et dans l'humiliation de la passion (*Phil.*, 2, 6 ss), — exige une sagesse et une force révélées seulement par l'Esprit (*1 Cor.*, 2, 6-16). D'où, l'importance de préciser l'action de l'Esprit-Saint dans la connaissance et la pratique de la liberté chrétienne que l'on peut à juste titre appeler une liberté de « spirituel »[12].

La connaissance du spirituel

La liberté chrétienne, selon saint Paul, n'est pas ce qu'une philosophie humaine entend par liberté, d'une certaine manière, c'en est l'opposé. On pourrait dire aussi que c'est la liberté entendue dans son dépassement. Les mondains dont parle l'auteur de *Sagesse* (3, 1-3 ; 4, 17 ss) croyaient avoir été des sages pendant leur vie, en suivant leurs passions et en proclamant folie la conduite des hommes pieux. Devant le mystère de la croix du Christ, — adoration par excellence du Père, charité et service héroïque en faveur de ses frères par grâce, les deux signes d'une liberté humaine parfaite, — les sages de ce monde parlent encore de folie (*1 Cor.*, 1, 28) ; les Juifs eux-mêmes, parce qu'ils lisent la Loi sans la révélation de l'Esprit (*2 Cor.*, 3, 16 s.), considèrent Jésus comme un obstacle (un « scandale », *1 Cor.*, 1, 23) à leur conception messianique. Mais ceux qui sont appelés à la vie chrétienne y lisent la révélation du plan de la sagesse du Père (*1 Cor.*, 1, 24) ; celui-ci n'est compris que par les « spirituels » (*1 Cor.*, 2, 14), car l'Esprit seul en est le principe et la source : il leur permet de comprendre le dessein de Dieu et leur donne la force de reprendre leur place dans la création afin de glorifier le Père à l'aide de toutes les créatures et sans se laisser lier par elles, même pas d'ailleurs par les apôtres-prédicateurs qui ont initié les fidèles à cette vie nouvelle (*cf. 1 Cor.*, 3, 5-9. 21-23). L'Esprit enseigne aux fidèles leur véritable dignité dans la nouvelle création : il leur suggère et leur fait comprendre qu'ils

---

12. Le mot « spirituel » écrit entre guillemets, désignera régulièrement le chrétien que Paul appelle « parfait », parce que, sous l'action de l'Esprit-Saint, il a une connaissance profonde de l'Evangile du Christ et des mystères de Dieu.

sont enfants du Père et que, encore liés à ce monde de souffrances, à l'imitation du Christ, ils doivent subir celles-ci en imitant la patience du Christ et garder au cœur la ferme espérance eschatologique d'une liberté parfaite qui leur sera certainement accordée (cf. *Rom.*, 8, 15-30).

L'Esprit leur donne aussi l'intelligence religieuse des exigences de leur condition chrétienne et ils comprennent qu'ils ne peuvent plus être les esclaves du péché, mais doivent servir la justice (*Rom.*, 6, 18 ss), ne plus être les esclaves de la Loi mais servir Dieu dans l'économie nouvelle introduite par l'Esprit-Saint, et celle-ci est un régime de liberté (*Rom.*, 7, 6 ; 8, 2). L'Esprit-Saint donne l'intelligence profonde de la libération réalisée par le Christ qui rend le fidèle un homme « intérieur », « spirituel », et lui fait connaître parfaitement l'amour du Christ (*Eph.*, 3, 16 ss), lui enseignant à imiter celui-ci dans la pratique de l'humilité-douceur et de la patience du Christ, de l'amour fraternel et du support mutuel (*Eph.*, 4, 1 ss). Bref, les « spirituels » vivent la vérité dans la charité (*Eph.*, 4, 15), chacun à sa place dans l'Eglise qui est le corps du Christ ; c'est là le régime nouveau : appelé à vivre la vérité de Dieu, le « spirituel » est par là même obligé de renoncer au mensonge, c'est-à-dire au diable et à toutes sortes de péchés qui contristent l'Esprit (*Eph.*, 4, 25-30). Dans cette perspective nouvelle, la morale n'est plus un code de préceptes et de défenses toujours définis d'avance, mais une vie que l'on découvre sans cesse, — celle du Christ, — et que l'on accepte toujours à neuf ; elle est la découverte des exigences de la vie de Dieu qui est amour et en même temps son acceptation libre et intérieure, patiente et persévérante, — la patience est le signe et la caractéristique du temps présent où notre faiblesse doit être éprouvée (*Rom.*, 5, 3 s. ; *Col.*, 1, 11), en attendant d'être définitivement affermie à la parousie du Seigneur Jésus, — une acceptation donc de la vie du Christ en nous. Dans cette intelligence de la vie chrétienne, les préceptes et les défenses sont perçus comme une aide qui éclaire et fortifie la conscience mais ils ne sont pas par eux-mêmes et en tant que Loi, — le régime de la Loi est dépassé, caduc, depuis le Christ, —

le mobile qui détermine l'action du fidèle : celle-ci n'est plus formellement une observance de prescriptions, mais l'accomplissement de la Loi nouvelle qui se résume dans l'amour de Dieu dont l'authenticité est attestée par sa traduction en amour de ses frères.

La pratique de la liberté spirituelle

On le voit, la connaissance spirituelle du fidèle conditionne la perfection de sa liberté spirituelle. L'exercice de celle-ci suppose une force intérieure qui est un don de l'Esprit. L'action de l'Esprit empêche la liberté chrétienne de devenir une tendance au perfectionnisme : le spirituel sait qu'il doit désormais servir la justice nouvelle et que les fruits de celle-ci se manifestent par toutes sortes de bonnes œuvres ; mais il sait aussi que « les bonnes œuvres sont un don préparé par le Père » (*Eph.,* 2, 10) et que le sacrifice saint et vivant qui lui est demandé (*Rom.,* 12, 1 s.) est de vivre le don de Dieu dans la patience eschatologique. C'est dire qu'en prenant conscience de sa faiblesse, il n'en est pas abattu: en effet, parce qu'il a la foi (*Rom.,* 5, 1-5), il sait que, pendant cette période eschatologique qui durera jusqu'à la venue glorieuse du Christ, la force de l'Esprit passe à travers sa faiblesse (cf. aussi *2 Cor.,* 12, 9 s.); exerçant la vertu de force sous la forme de la patience (*Col.,* 1, 11), il pratique la vertu des temps eschatologiques, en attendant la parfaite liberté en même temps que la gloire, lors de la parousie du Seigneur (*Rom.,* 8, 21 ss). De cette manière, la pratique du bien, chez le « spirituel », ne peut devenir du perfectionnisme. Par ailleurs, l'humilité-douceur, qui la conditionne, l'empêchera d'être une tendance possessive cherchant à dominer les autres. De fait, le « spirituel », doux et humble, ne saurait s'approprier les droits de Dieu ; étant au service de ses frères, il les aide sans bousculer leur personne et en respectant leur liberté. En tout cela, la force du « spirituel » est « la monstration de la force de l'Esprit » (*1 Cor.,* 24, 4) à travers sa faiblesse (cf. *1 Thess.,* 1, 2-10; *Gal.,* 3, 5; *Rom.,* 15, 13; *Eph.,* 3, 6b s ; *Col.,* 1, 29). Aussi, loin de vouloir dominer et régenter la vie spirituelle de ses frères (cf. l'exemple de saint Paul en *2 Cor.,* 1, 24 ; en sens contraire, la conduite possessive

des pseudo-apôtres, en *2 Cor.*, 11, 20), l'apôtre spirituel, parce qu'il est parfaitement libre (*1 Cor.*, 9, 1) est capable de préférer le renoncement à ses propres droits et de pratiquer une charité parfaite afin de favoriser l'édification de l'Eglise du Christ (cf. *1 Cor.*, 9 et 13).

On le voit, il n'y a pas d'opposition entre la douceur-humilité, à l'imitation du Christ, et la force de l'Esprit : ce sont deux notes complémentaires de la liberté spirituelle. Dans le même sens, la docilité aux traditions de l'Eglise et la soumission à l'autorité ecclésiale, deux exigences de l'édification de l'Eglise, ne contredisent pas la liberté spirituelle mais sont une manière normale de la pratiquer.

Saint Paul, s'inspirant de ses révélations comme aussi de son expérience religieuse personnelle, propose quelques attitudes très caractéristiques du « spirituel » vis-à-vis des valeurs temporelles et éternelles, en ce monde. Vis-à-vis des premières, le « spirituel » a compris que le temps de la vie est bref et que l'image de ce monde passe et il veut conserver, vis-à-vis des choses de ce monde, une entière liberté ; non qu'il doive les mépriser ou les utiliser d'une manière extérieure, non-sincère et comme en trichant avec les réalités de ce monde ; mais, tout en utilisant toutes les ressources de son esprit et de son cœur dans son action temporelle, il sait que les valeurs de ce monde ne sont pas durables, qu'elles ne sont pas une fin en soi et qu'il ne peut construire sa vie sur elles ; elles constituent les événements d'une étape transitoire qu'il faut utiliser en toute vérité et charité, mais sans se laisser accaparer par eux : s'y engageant sincèrement et généreusement, il ne veut pas s'y perdre (cf. *1 Cor.*, 7, 29-31).

Vis-à-vis des valeurs spirituelles elles-mêmes il doit exercer[13] intelligemment sa liberté ; cette manière de faire est exprimée, chez saint Paul, par les verbes : *discerner, juger-penser* et surtout *éprouver.* Pour les besoins de la synthèse,

---

13. On sait combien saint Paul insiste, d'une manière générale, sur les raisons qu'il y a d'adopter une conduite déterminée qu'il conseille à ses fidèles ; ce n'est pas que ceux-ci soient libres d'accep-

nous ramenons à trois attitudes fondamentales les indications occasionnelles concernant l'exercice de la liberté spirituelle.

L'attitude fondamentale du « spirituel » et dans laquelle il exprime au mieux sa liberté chrétienne, est d'éprouver toutes choses dans l'Esprit : les richesses de l'Esprit de Dieu sont appréciées spirituellement (*1 Cor.,* 2, 14 s.). C'est là une ligne constante de la pensée de Paul et que l'on retrouve aux diverses époques, — premières épîtres, grandes épîtres, celles de la captivité, — de ses directives pastorales. Il la propose déjà dans sa première lettre, en *1 Thess.,* 5, 21 : « Contrôlez les phénomènes charismatiques, écrit-il, et conservez ce qui s'avère bon » (on ne peut donc les écarter sans plus, et, sous prétexte de danger, les étouffer : 5, 19) ; il la recommande encore pendant la dernière partie de sa vie (*Phil.,* 1, 10 ; *Eph.,* 5, 10). Il a soin de préciser d'ailleurs que c'est devant Dieu, en tenant compte de la charité et de l'édification des fidèles dans le Christ (cf. *1 Cor.,* 9 ; 13 ; 14), en fidélité à la tradition chrétienne (*Phil.,* 4, 8 s.), en soumission à l'autorité ecclésiale en même temps qu'à l'Esprit (cf. *1 Cor.,* 14, 32 et surtout 37 ; 2, 16 ; 7, 40b) que le chrétien arrête son attitude religieuse. Nous avons ici, présentée dans une attitude authentiquement chrétienne, la synthèse des notes caractéristiques, — et qui sont complémentaires, — de la vie dans l'Esprit enseignée par Paul : la docilité à l'autorité de Dieu et à tout ce qui la représente, en même temps que la liberté intérieure vis-à-vis de toute créature ; ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu possèdent ces deux caractéristiques d'être de vrais fils du Père, soumis à l'Eglise de Dieu, et de posséder un esprit filial qui est le contraire de la mentalité d'esclave (*Rom.* 8, 14-16 ; cf. *1 Cor.,* 7, 23). C'est que l'Esprit, par le renouvellement, — qui est une véritable création, — qu'il produit dans le fidèle, donne à celui-ci une intelligence nouvelle profonde qui fait que le spirituel comprend et veut librement, avec amour et

---

ter ou de refuser le bien ou le mal, — c'est là des prétentions de l'orgueil humain qui sont à la source de tout péché (cf. *Gen.,* 3, 5 ; voir aussi *Nombres,* 24, 13b) ; — ils ont, au contraire, l'obligation de se rendre compte de ce qui est vrai et bon et de l'accepter pour glorifier la vérité et la miséricorde divines.

joie, réaliser le plan du Père dans la création et spécialement parmi les hommes.

Une seconde attitude du spirituel, corollaire de la première, est l'obligation où se trouve le fidèle de juger lui-même de sa conduite et de sa place dans l'Eglise du Christ. De fait, son comportement n'est soumis à la conscience d'aucun homme (*1 Cor.,* 10, 29), mais il se doit de se contrôler lui-même, par exemple, d'examiner la qualité chrétienne de sa conduite en général (*Gal.,* 6, 4), celle de sa soumission à l'autorité ecclésiale (*1 Cor.,* 11, 28). Dans les trois cas, Paul emploie le terme caractéristique d'*éprouver,* c'est-à-dire éprouver pour voir s'il faut approuver.

Une troisième attitude du spirituel, à l'imitation du Christ doux et humble (*Phil.,* 2, 6-8 ; *Gal.,* 6, 1b ; *2 Cor.,* 10, 1 ; *Eph.,* 4, 2), est de comprendre la nécessité de l'unité de l'Eglise et de la vouloir. Elle est exprimée à l'aide d'un verbe qui signifie penser, avoir le souci et le désir de quelque chose. Un « spirituel » « pense » ainsi aux choses de l'esprit (*Rom.,* 8, 5 ; *Col.,* 3, 2) ; sa mentalité est celle qu'il voit réalisée dans la vie du Christ (*Phil.,* 2, 5 et qui explique le conseil donné par Paul aux chrétiens de Philippes en 2, 2) ; c'est une attitude d'humilité qui seule permet de garder l'unité dans la communauté, parce que le fidèle n'essaie pas de se soustraire à l'autorité de l'apôtre (cf. *1 Cor.,* 1, 10 ; *2 Cor.,* 13, 11) et qu'il accepte, dans l'Eglise, la place que le don de Dieu lui a départie, sans se laisser entraîner par des intérêts personnels ou par des prétentions humaines (cf. *Rom.,* 12, 3 ; *Phil.,* 2, 3 ; voir aussi *Gal.,* 5, 25 s.). Dans cette perspective chrétienne, dit saint Paul, chacun acceptera sa place dans l'Eglise du Christ laquelle, par les dons différents accordés aux fidèles, est diverse, mais qui est une dans le Christ et dans l'Esprit (*Rom.,* 12, 4 ss). Le souhait de l'apôtre est que l'union des esprits et des cœurs soit parfaite, pour que le Dieu et Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ soit loué d'un même cœur et d'une même voix (*Rom.,* 15, 5 s.), — ce qui est bien la finalité de la liberté chrétienne, qui nous a été accordée. Ainsi, la vraie

notion de liberté enseignée par saint Paul, loin de favoriser une vie chrétienne individualiste ou de justifier les divisions dans l'Eglise, à cause précisément de son inspiration spirituelle poussée, exige l'unité de l'Eglise.

Ces attitudes, le spirituel doit les assumer dans ses relations avec Dieu, lesquelles sont dominées par le souci de la vérité et de la sincérité. L'action divine s'exerce en lui par la parole de Dieu acceptée en foi, par les sacrements et par la prière ; sa vie religieuse est une réponse personnelle et libre à une action personnelle de Dieu ; sa réponse peut être éclairée et aidée par des préceptes comme par des institutions et des personnes ; mais elle doit rester une réponse personnelle et sincère à Dieu.

Ces mêmes attitudes doivent aussi être vécues dans les relations du « spirituel » avec ses frères, celles-ci étant conditionnées par le support mutuel et la patience qui sont la traduction habituelle, dans la vie, de la charité fraternelle (*Gal.*, 5, 14). Ainsi, toute la morale chrétienne est-elle excellemment résumée en *Eph.*, 4, 15 : « Vivre la vérité dans la charité » ; c'est là la manière du « spirituel » d'accepter librement toutes choses et de ramener tout à l'unité du Christ (*Eph.*, 4, 16) ; et le Christ nous ramènera à Dieu son Père (cf. ce que l'on a appelé à juste titre « le couplet de la liberté » *1 Cor.*, 3, 21-23).

Saint Paul définit la vie spirituelle du chrétien comme étant une vocation à la liberté (*Gal.*, 5, 3 ss). Celui qui la refuse n'est pas renouvelé dans l'Esprit ; il reste prisonnier de la Loi (cf. *Gal.*, 5, 18) et de la chair (*Gal.*, 5, 16 s.) ; il produit les œuvres de la chair, c'est-à-dire toutes sortes de péchés, et il s'exclut de l'héritage du Royaume de Dieu (*Gal.*, 5, 19 ss). Au contraire, celui qui accepte sa vocation à la liberté est sous la mouvance de l'Esprit (*Gal.*, 5, 18a) et produit des fruits spirituels ; ceux-ci peuvent se résumer dans une joyeuse paix rayonnant en charité fraternelle, en patience et en support mutuel (*Gal.*, 5, 22 ss), et cela spécialement à l'égard des chré-

tiens (*Gal.*, 6, 10). Dans *Eph.*, 4, 1-6, saint Paul répétera que cette fidélité à la vocation spirituelle, produisant la douceur-humilité, la charité, la patience et le support mutuel, assure l'unité spirituelle de l'Eglise du Christ.

5. LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE ET SES DIMENSIONS ECCLÉSIALES

On l'a vu, la liberté du spirituel est basée sur la connaissance religieuse profonde de ses relations avec le Christ qui l'insèrent dans son Eglise : elle ne peut donc être pour les fidèles un prétexte à ne pas reconnaître l'autorité ecclésiale ou à ne pas suivre les traditions de la grande Eglise. Les Corinthiens avaient versé dans ces travers sous prétexte de défendre leur liberté dans le Christ ; saint Paul leur rétorque que, pour penser et agir de la sorte, ils ne devaient certes pas posséder la sagesse chrétienne, encore moins la sagesse enseignée par l'Esprit-Saint aux parfaits que saint Paul appelle aussi les « spirituels » ; ils en étaient restés à une conception profane, païenne des valeurs chrétiennes et en particulier de la liberté (cf. *1* et *2 Cor.*). Cette dernière a été accordée aux fidèles par l'Esprit pour servir le Père, par la médiation du Christ Jésus et en fidélité à celui-ci : on n'est fidèle au Seigneur invisible que si on accepte de manifester l'unité visible de son corps qu'est l'Eglise, unité voulue par le Christ et qui se réalise par la docilité librement acceptée de la part des spirituels en vue de l'édification de l'Eglise du Christ qui est une.

Dans la pratique, cependant, il n'est pas toujours aisé de déterminer, selon la pensée de saint Paul, les conditions nécessaires pour l'exercice véritable de la liberté chrétienne. Le fait qu'elle doit permettre à la vie chrétienne d'être une réponse personnelle au Père, à l'imitation de celle du Christ, réponse inspirée par l'Esprit-Saint, permet de formuler quelques exigences que chaque chrétien doit essayer de mettre dans sa vie et de respecter dans celle des autres. Les valeurs surnaturelles ne sont pas « plaquées » sur la nature de l'homme ; elles supposent, au contraire, ces valeurs humaines naturelles pour les assumer et permettre aux fidèles de les dépasser dans leur

condition religieuse nouvelle[14]. Ainsi, l'exercice de la liberté chrétienne présuppose l'existence de la liberté humaine (psychologique), celle-ci étant d'ailleurs conçue suivant une philosophie saine qui, dans une perspective réaliste de la condition humaine, tient compte de la situation fondamentale de l'homme : celle d'être une créature et une créature blessée par le péché. Ce point de départ doit être respecté quand on formule des exigences en vue d'assurer l'exercice normal de la liberté chrétienne dans l'Eglise et dans le monde.

De là vient la nécessité de l'acceptation intérieure et sincère, par le croyant, de sa foi chrétienne. Cette loi fondamentale de la liberté chrétienne est certes violée, quand l'acceptation de la condition chrétienne est imposée par coaction ou encore qu'elle est faussée par l'ignorance de la vraie condition chrétienne[15]. C'est sans doute la raison pour laquelle saint Paul reprenant ses fidèles de leurs erreurs, a l'habitude de les éclairer sur la valeur chrétienne profonde de ses recommandations, leur demandant de se rendre compte par eux-mêmes du bien-fondé de ses directives[16].

---

14. Nous en trouvons une preuve expérimentale dans le fait que les saints sont tous des gens de valeur humaine au-dessus de l'ordinaire, celle-ci étant d'ailleurs vécue à des étages culturels différents, mais apparaissant toujours authentique et souvent remarquable.

15. Ce dernier cas, pas tellement rare, se réalise chez les baptisés insuffisamment instruits de la nature spirituelle de la vie chrétienne.

16. On voit ici, sur le vif, la différence entre une doctrine « libérale », d'une part, qui réclamerait non seulement le préjugé de bonne foi mais aussi celui de l'authenticité pour *toute option subjectivement sincère,* et, d'autre part, la doctrine paulinienne de la liberté qui demande à ce que chacun, suivant ses possibilités intellectuelles et spirituelles, se rende compte par lui-même de l'objet réel de sa foi chrétienne et, dans un cas donné, de ses conséquences obligées ; cette obligation devant être acceptée aussi par ceux qui n'admettraient pas les raisons de l'apôtre ; cf. par ex., *1 Cor.,* 11, 16, à propos du voile que les femmes devaient porter dans les réunions liturgiques, au temps de saint Paul. Il y a, dans la position paulinienne, le respect d'un donné objectif de la révélation ou de la tradition dont l'acceptation personnelle et sincère est un hommage de docilité rendu à la gloire de Dieu.

Par ailleurs, l'autorité ecclésiale, de par la volonté du Christ et donc par fidélité à sa vocation, comme aussi en raison même des faiblesses humaines, exercera une action disciplinaire vigilante en vue même de favoriser la liberté chrétienne véritable, mais sans cependant étouffer celle-ci. Saint Paul, comme en témoignent ses lettres, a dû le faire souvent pour le bien de ses communautés ; l'apôtre le fait d'ailleurs avec cette prudence qui respecte l'action de l'Esprit-Saint et évite de l'étouffer (cf. *1 Thess.*, 5, 19 ; *1 Cor.*, 14, 39 b). Les mesures disciplinaires, dans l'Eglise, sont donc utiles pour l'éducation et la protection de la liberté de chaque fidèle en particulier ; elles deviennent parfois nécessaires pour la protéger dans son exercice en communauté où chacun doit tenir compte de son prochain, et où plus spécialement les « forts » (ceux qui ont une connaissance plus éclairée de leur condition chrétienne et des droits qu'elle leur confère) doivent être indulgents pour les « faibles » (cf. *1 Cor.*, 9 ; 10, 28 ss ; *Rom.*, 14, 1-15, 6). Cette intervention de l'autorité ecclésiale, même si elle est parfois sentie comme pénible, est cependant consentie avec d'autant plus de générosité par un chrétien, que la liberté chrétienne de celui-ci est plus authentique et plus profonde. De fait, la liberté chrétienne véritable est le fruit d'une connaissance exacte de l'Evangile et du mystère du Christ ; celle-ci fait comprendre surtout qu'il n'y a qu'une foi et qu'un baptême et une Eucharistie, comme il n'y a qu'un Seigneur, source de notre rédemption et de notre liberté, et un seul Esprit qui nous guide vers le même Père, par le Christ et dans son Eglise, et cela à l'exemple du Christ, c'est-à-dire par la souffrance et la patience (cf. *Eph.*, 3, 1-4, 6). L'unité ecclésiale visible est un événement historique qu'un fidèle du Christ ne doit pas nécessairement vivre sur le plan de l'histoire humaine pour avoir l'authentique liberté chrétienne ; *mais l'exercice de la vraie liberté spirituelle tend à la réalisation historique de l'unité ecclésiale visible sur terre et voulue comme telle par le Christ.*

La même valeur conditionne aussi, dans l'Eglise, l'action des apôtres-prédicateurs dans leur manière de proposer aux

autres l'acceptation de la foi et de la liberté chrétienne. Elle interdit la coaction tant celle sous la forme brutale de la violence que celle que l'on imposerait par les moyens de pressions sociologiques, psychologiques, ou même, acceptant l'aide du pouvoir civil, économiques. Une remarque importante s'impose ici. Des cadres sociologiques favorables à l'exercice de la religion ne sont pas une entrave mais, — et cela découle d'un sain réalisme rappelé au début de ce paragraphe, — une aide très utile à beaucoup et même nécessaire à certains pour assurer leur persévérance chrétienne. Ce sont là des moyens d'éducation qui tiennent compte de la faiblesse humaine[17]. Des mesures de ce genre peuvent être nécessaires et donc légitimes pendant le temps de l'éducation ; cependant une connaissance élémentaire de la nature humaine et un peu d'humilité leur reconnaîtront une utilité plus générale. De là découle d'ailleurs un corollaire important : une invitation à tous les chrétiens, — et surtout à ceux qui vivent dans un milieu chrétien homogène facilitant socialement la pratique extérieure de leur confession chrétienne, — à s'examiner sur les attitudes morales fondamentales du spirituel pour conserver à leur vie chrétienne son caractère d'intériorité et de sincérité, de spiritualité conditionnée par une vraie liberté.

Ces principes valent cependant tout particulièrement dans le domaine de l'éducation chrétienne ; celle-ci doit apprendre, spécialement aux enfants et aux jeunes, à exercer et à vivre leur liberté chrétienne. Elle peut imposer certaines contraintes extérieures nécessaires pour le bon ordre familial chrétien ou pour celui d'une maison d'éducation, et cela justifie les mesures de vigilance que des parents chrétiens ont le devoir d'imposer à leurs enfants ; mais cette même éducation ne peut provoquer des pressions et des contraintes intérieures, elle doit éviter ce qui pourrait les susciter et elle ne peut pécher contre la vérité. L'éducation chrétienne, pour être conduite selon les préceptes

---

17. La faiblesse de la nature humaine a été fortement soulignée par saint Paul, apôtre de la liberté chrétienne sans doute, mais qui, par tempérament et par nécessité pratique, restait un pasteur très réaliste.

et l'esprit du Nouveau Testament, se doit d'enseigner la vérité dans la charité et dans la bonté : on montre d'autant mieux le Christ, — et le but de l'éducation chrétienne est de faire connaître et accepter le Christ, — que les moyens employés sont déjà un témoignage de son esprit et de sa doctrine.

Décrire la liberté chrétienne c'est poser les conditions fondamentales de sa pratique, dans l'Eglise d'abord, et ensuite dans le monde contemporain où le respect de la personne humaine impose légitimement une attitude pluraliste dans le domaine religieux ; la liberté chrétienne nous aidera à l'adopter vis-à-vis des hommes qui n'appartiennent pas à notre confession chrétienne, nous faisant respecter leur liberté religieuse.

Il faut noter que la liberté religieuse que nous appelons aussi tolérance religieuse doit rester humainement honnête ; dès qu'elle devient anti-religieuse, elle va à l'encontre de l'honnêteté humaine. Il s'agit donc d'une liberté religieuse qui soit le fruit d'une bonne volonté et que l'ignorance ou la mauvaise volonté des sujets ne rende pas intrinsèquement mauvaise, nuisible au bien général. Dans ce sens, la liberté religieuse ne pourra pas attaquer l'honneur de Dieu, les droits du Christ Jésus, Seigneur de l'Eglise et du monde, ni empêcher le service que l'Eglise chrétienne doit remplir dans le monde en faisant connaître et accepter spirituellement la Seigneurie du Christ, et cela à la gloire du Père.

6. LE BUT FINAL DE LA LIBERTÉ CHRÉTIENNE : LA GLOIRE DU PÈRE

Dieu a voulu la révélation de l'Evangile et du mystère du Christ pour que tous les hommes, juifs et païens, aient la connaissance de leur condition de créatures enchaînées par le péché, mais rachetées et libérées par le Christ pour devenir des enfants de Dieu, reconnaître et accepter librement son plan de salut et ainsi louer le Père miséricordieux (*Rom.*, 9, 23 s. ; 11, 32 ss ; 12, 1-2 ; 15, 6 ss ; 17, 25-27). La première création, faite par l'intermédiaire du Fils de Dieu, avait pour but de tout

ramener au Père ; après l'épisode du péché, la rédemption du Christ réassume toutes choses pour les consacrer à nouveau au Père (*Col.*, 1, 15-20 ; cf. *1 Cor.*, 8, 6).

La manière dont le Christ a accepté d'obéir au plan du Père, en obéissant dans la douceur-humilité et dans la patience, est le modèle à suivre par tous ceux qui, sauvés par le Christ, lui sont unis par la foi et le baptême, et acceptent de procurer la gloire du Père (*Phil.*, 2, 1-11). La vie chrétienne doit être vécue dans l'accomplissement de la volonté du Père, laquelle, grâce à notre renouveau spirituel, nous pouvons désormais discerner et choisir librement (*Rom.*, 12, 2) ; l'Esprit nous donne aussi de pouvoir l'accomplir (*Rom.*, 8, 4) ; c'est là le sacrifice agréable au Père et attendu par lui (*Rom.*, 12, 1 s.).

Pour pouvoir discerner les droits de Dieu en toutes choses, les chrétiens ont acquis la liberté vis-à-vis de toutes choses et de toutes personnes, même vis-à-vis des apôtres-prédicateurs qui les ont introduits à la vie dans le Christ : toutes choses sont à leur disposition comme toutes personnes sont dans un état de service mutuel ; ainsi libérés vis-à-vis de tous et de tout, nous n'appartenons qu'à Jésus-Christ et nous le reconnaissons comme seul Seigneur afin d'appartenir, par lui, au Père, seul Dieu (voir surtout le couplet de la liberté, *1 Cor.*, 3, 21-23 ; cf. aussi 8, 6).

Dans la mesure où l'on n'est pas l'esclave des choses et des personnes, on a la liberté de les rendre à Dieu, c'est-à-dire de lui rendre action de grâce pour toutes choses, les utilisant au service des frères et de l'édification de l'Eglise du Christ sur terre. Saint Paul, en parfait « spirituel », a compris le véritable sens de la liberté chrétienne et il l'a acceptée dans toute sa dimension (cf. *1 Cor.*, 9, 19) ; il est capable de renoncer à toutes choses et d'être pleinement en *état de service* de ses frères (*1 Cor.*, 9 ; 10, 32 s.) ; à cause de cela il est en *état habituel d'action de grâce* vis-à-vis du Père, le second état étant conditionné par le premier comme l'amour de Dieu l'est par l'amour fraternel. C'est là le privilège de tous les chrétiens parfaitement libres, que Paul appelle les « spirituels », parce qu'ils en ont reçu la connaissance et aussi la force de le vivre

de la part de l'Esprit-Saint. C'est pourquoi saint Paul conseille l'état habituel d'action de grâce comme une expression parfaite de la vie chrétienne (cf. *1 Thess.,* 5, 18 ; *Col.,* 3, 17 ; *Eph.,* 5, 17). Remarquons que cet état habituel d'action de grâce, sommet de la vie chrétienne, et aussi la charité fraternelle, résumé de la morale chrétienne (*Gal.,* 5, 14), sont liés et conditionnés par la qualité spirituelle du fidèle qui le détache de ce qui est charnel en lui, pour le porter aux choses de l'Esprit, c'est-à-dire qu'ils sont conditionnés par la liberté chrétienne ; on voit combien celle-ci est une caractéristique fondamentale d'une vie chrétienne profonde.

La liberté de créature que nous possédons se manifeste dans l'acceptation personnelle et libre de la volonté de Dieu ; nous exprimons aussi par là même notre attitude de filiale soumission au Père. Cela correspond au plan créateur initial selon lequel nous avons été faits *à l'image de Dieu,* afin d'engager avec lui un dialogue de famille, mais dans lequel Dieu reste seul Dieu, le Créateur de toutes choses, et où nous acceptons notre condition d'être les serviteurs de sa gloire (cf. *Gen.,* 1 ; 1 *Cor.,* 8, 6). Notre rôle de fils soumis doit à nouveau prendre exemple sur le Seigneur Jésus, image de Dieu (*Col.,* 1, 15) par nature et qui a restitué en nous cette ressemblance divine. Cette situation de créature faite à l'image de Dieu, librement acceptée par le fidèle, se manifeste dans la prière continuelle, — signe de notre dépendance de Dieu, de notre adoration et action de grâce vis-à-vis de sa Personne, — et dans l'amour de Dieu s'exprimant en amour de toute sa création, sans doute, mais principalement de nos frères ; notons que c'est là un amour et une liberté de service qui ne peuvent devenir un service d'esclavage (*1 Cor.,* 7, 23).

A la fin des temps, quand le Christ aura grandi en tous les fidèles jusqu'à la maturité de son Eglise (*Eph.,* 4, 13), l'image créée de Dieu sera entièrement restaurée en eux et ils seront préparés alors à reprendre définitivement le dialogue initial voulu par Dieu entre lui et sa créature. Il se déroulera suivant notre condition de créature et d'enfant de Dieu, dans la foi, l'espérance et la charité qui éternellement demeurent

(*1 Cor.*, 13, 13) et nous rattachent à Dieu et à nos frères dans le Christ Jésus. Alors plus rien de créé ne fera obstacle à notre connaissance parfaite de Dieu (*1 Cor.*, 13, 12) ni « ne nous séparera plus de l'amour du Père qui nous a été manifesté dans le Christ Notre Seigneur » (*Rom.*, 8, 39). Devenus entièrement spirituels d'esprit et de corps (*1 Cor.*, 15, 35 ss), nous reconnaîtrons pleinement l'action de Dieu en toutes choses et en toutes personnes (*1 Cor.*, 15, 28) : ce sera l'action de grâce parfaite et habituelle, rendue possible par la liberté possédée par les enfants de Dieu en gloire (*Rom.*, 8, 21) et à laquelle maintenant nous aspirons encore dans la patience (*Rom.*, 8, 25).

7. Conclusion

La liberté chrétienne est fondamentalement la libération de la servitude du péché et de la mort, de l'ancien éon et même de l'Ancienne Loi qui le régissait et qui est désormais périmée en tant que régime religieux ; cette libération, réalisée par le Christ, nous est donnée par la foi et le baptême au Christ : l'Esprit verse alors dans nos cœurs l'amour de Dieu, c'est-à-dire la connaissance qui nous apprend que Dieu est Père et nous aime comme des enfants, une connaissance qui nous fait reconnaître et pratiquer librement la volonté du Père. La liberté chrétienne est la possibilité de nous rattacher de nouveau à Dieu ; elle nous restitue à notre place dans l'œuvre créatrice de Dieu en nous faisant participer à sa propre connaissance et à sa vie ; elle est ainsi, en même temps, *une liberté de créature et d'enfant de Dieu.*

La vocation à la liberté chrétienne est proclamée par le Christ : par la foi et le baptême nous sommes rattachés au Christ, Fils de Dieu, en sorte que, à travers notre faiblesse d'homme, nous vivions sa vie, recevant la force pour vivre, à son exemple, le «oui» de l'obéissance au Père (*2 Cor.*, 1, 19 s.). L'obéissance en foi à Dieu se traduit chez le chrétien comme chez le Christ Jésus, en service mutuel des frères accompli dans l'humilité-douceur, dans la patience, le support et l'accueil mutuels : c'est *une liberté de service qui œuvre à l'édification de l'unique Eglise du Christ.*

C'est là une sagesse divine que l'homme ne comprend pas ; il attendait de Dieu qu'il manifestât sa puissance salvifique par des miracles, ou par une philosophie profonde réservée à une élite de l'humanité ; mais Dieu, dans sa sagesse, confond la sagesse humaine et veut sauver et libérer les hommes gratuitement, faisant passer sa toute-puissance à travers la faiblesse et l'impuissance de l'action humaine patiemment continuée en foi. Cette sagesse chrétienne qui déroutera toujours l'esprit de l'homme est enseignée par l'Esprit-Saint qui, en régime chrétien, enseigne la vraie liberté (*2 Cor.*, 3, 17), appelée *liberté spirituelle.*

Cette liberté, don de Dieu, *suppose assumée une valeur psychologique,* et elle ne peut donc se réaliser dans un climat humain où des mesures de coaction ou de pression l'étoufferaient. Il est indispensable d'en tenir compte à l'intérieur de la communauté eccésiale afin d'encourager et de promouvoir un christianisme authentique où, malgré le danger de légalisme et de morale vétérotestamentaire, les fidèles vivent la liberté des enfants de Dieu. Et de là découle *une manière de proposer cette richesse divine à tous les hommes* qui n'ont pas encore reconnu l'Eglise du Christ, et de le faire dans un esprit voulu et vécu par le Christ et pratiqué par les apôtres : dans un esprit de foi à la force divine de la parole évangélique, dans la prière qui implore l'action toute-puissante de Dieu et particulièrement dans la Cène qui résume et représente l'action libératrice du Christ ; par une vie chrétienne spirituelle qui est le sacrifice vivant et saint qui plaît au Père ; en utilisant enfin, comme le fit saint Paul, toutes les ressources de son cœur et de son esprit pour faire connaître et accepter par les hommes et les nations le message rédempteur du Christ, *tous ces moyens étant pratiqués dans la vérité et dans la sincérité, dans la douceur et l'humilité* de l'apôtre chrétien qui, comme saint Paul, se plaît à admirer, « la monstration de la force de Dieu à travers sa faiblesse d'homme ».

Grâce à la vie de foi, nous réalisons déjà maintenant notre vocation à la liberté, mais dans des conditions de faiblesse et d'imperfection ; à cause de cette situation de fait, il faut

accepter que les fidèles soient aidés et protégés dans l'exercice de leur liberté; c'est là une œuvre de prudence de la part de l'autorité ecclésiale et de patience de la part des fidèles, la *patience et la vigilance* étant deux vertus caractéristiques de ce temps eschatologique que nous vivons en foi. Au moment de la parousie du Seigneur Jésus, en même temps qu'à la maturité chrétienne nous aurons atteint à la parfaite liberté que l'apôtre caractérise comme étant « *la liberté de gloire finale des enfants de Dieu* » (Rom., 8, 21).

Université Lovanium (Léopoldville)

Jules CAMBIER, s.d.b.

SERVITUDE DE LA LOI ET LIBERTÉ DE L'EVANGILE SELON SAINT IRÉNÉE

Evêque de Lyon à la fin du IIe siècle, saint Irénée se classe parmi les plus grands théologiens qui ont illustré l'Eglise. L'exposé de la prédication chrétienne, qu'il a présenté dans son ouvrage *Contre les hérésies*[1], demeure des plus actuels et rejoint, par delà les siècles, nombre des préoccupations de notre temps. Il l'écrivit pourtant sous la pression des circonstances et les problèmes auxquels il s'affrontait marquaient profondément son époque.

C'était le dualisme syncrétiste de la Gnose, qui, dans la diversité de ses sectes et de leurs chapelles, s'acharnait à multiplier découpages et ruptures, séparant le monde de Dieu et abandonnant sa fabrication à un Démiurge, fruit de quelque déchéance, annonçant deux Christ, le Christ d'en haut et l'homme Jésus, opposant le salut à la création et le Nouveau Testament à l'Ancien, invoquant des traditions secrètes contre le témoignage des Ecritures, divisant l'humanité en trois classes irréductibles et faisant de l'homme parfait lui-même l'assemblage éphémère et monstrueux d'une étincelle divine et d'une chair destinée à périr.

---

1. Pour les citations de l'*Adversus Haereses,* nous suivrons le système des références en usage actuellement, indiquant d'abord le livre, le chapitre et le paragraphe de l'édition de MASSUET, *P. G.*, 7, puis le tome et la page de l'édition de HARVEY.

C'était encore l'antijudaïsme pathologique de Marcion : fils d'évêque, cet ancien armateur du Pont avait poussé si loin l'opposition entre les deux Testaments qu'il n'avait pu expliquer leur contradiction qu'en faisant appel à deux dieux. Tourmenté par le problème du mal, douloureux de la condition misérable de l'homme et de sa solitude, il avait cru découvrir le responsable dans les pages des Ecritures juives, le Dieu qui s'y affichait comme le fabricateur de ce monde mesquin et mauvais et l'auteur de la Loi, Dieu de justice et de crainte, cruel, méchant, belliqueux, inconstant, vengeur. Le Christ avait révélé, au contraire, un Dieu totalement inconnu jusqu'à lui et étranger au monde, le Père, Dieu essentiellement bon, d'une bonté excluant toute justice, et dont la seule œuvre était le salut inespéré de l'homme. Loin, dès lors, de trouver sa préparation dans la Loi et les Prophètes, le Christianisme était une nouveauté absolue qui condamnait et détruisait toute l'économie ancienne.

En face de ces morcellements et de ces ruptures, Irénée se dressa comme le théologien de l'unité, mais de cette unité véritable qui respecte toutes les diversités, car, théologien de l'unité, il est aussi le premier théologien de l'histoire. Sans doute doit-il aux insistances des gnostiques et de Marcion d'avoir mieux compris comment se posait le problème. Il reconnaissait autant qu'eux l'originalité chrétienne et tout ce qu'avaient apporté de neuf la venue du Christ et le don de l'Esprit, mais la foi l'assurait qu'« il n'y avait qu'un seul et même Dieu qui, du commencement à la fin, assistait le genre humain » (III, 12, 13 ; II, 68) et que le salut de l'homme s'effectuait selon un plan unique qui embrassait toute l'histoire des hommes. Fort de cette certitude, il lui restait donc à expliquer pourquoi ce « plan universel » s'était réalisé en économies variées et comment la Loi de Moïse et la grâce de la nouvelle Alliance avaient pu être accordées par un seul et même Dieu au bénéfice du genre humain (III, 12, 12 ; II, 66). Lui-même percevait nettement que la faille du raisonnement gnostique se situait à ce niveau et qu'il lui fallait orienter en ce sens ses recherches personnelles :

« Tous les faux docteurs, frappés par le caractère de la législation de Moïse et estimant qu'elle ne ressemble pas, ou même qu'elle est contraire, à l'enseignement de l'Evangile, ne se sont pas dès lors appliqués à rechercher les causes de la différence entre les deux Testaments... Pour nous, nous montrerons la raison de la différence entre les deux Testaments, mais en même temps leur unité et leur parfaite harmonie »[2] (III, 12, 12 ; II, 68).

Le programme ainsi tracé sera exécuté au Livre IV de l'*Adversus Haereses*[3]. C'est dans cette perspective qu'il convient de lire, en particulier, les chapitres 9-18[4]. Irénée y examine, après bien d'autres, ce problème qui fut capital pour les premières générations chrétiennes, la question des rapports entre les deux Testaments ; s'appuyant sur l'histoire, il lui apporte une solution originale et tient compte de toutes les données pour éviter aussi bien les prétentions judaïsantes qui minimisaient la nouveauté de l'Evangile que le dualisme gnostique qui refusait la continuité des deux Alliances.

I

Il n'y a qu'un Dieu et qu'un salut, mais la montée de l'homme vers Dieu s'effectue par étapes

Avant de s'engager dans la comparaison plus précise des deux Testaments, Irénée commence par tirer de quelques paroles du Seigneur les principes qui éclairent sa recherche.

Il rappelle d'abord que les deux Testaments ont le même auteur. Quand Jésus parle du « père de famille qui tire de son trésor de l'ancien et du nouveau » (*Matth.*, 13, 52), il n'ensei-

2. Traduction F. SAGNARD, *Contre les hérésies*, livre III, Sources chrétiennes n° 34, Paris, 1952, p. 241 et 243.

3. Cf. F. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947, p. 76.

4. *P. G.*, 7, 996-1029, HARVEY, II, p. 168-212. Pour alléger les références, de nombreuses citations empruntées à ces chapitres seront seulement signalées par l'indication du chapitre et du paragraphe, selon l'édition de MASSUET.

gne pas que « c'est l'un qui donne les choses anciennes et l'autre les choses nouvelles. Le Père de famille est en effet le Seigneur, qui domine sur toute la maison paternelle : aux serviteurs encore indisciplinés il donne la Loi qu'ils méritent; aux enfants justifiés par la foi il donne des préceptes qui conviennent et aux fils il ouvre son héritage » (9, 1). Les deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau, sont donc tirés du même trésor par le même Père de famille, et non seulement ils ne présentent pas de contradiction entre eux, mais ils se situent dans la même ligne, car les prophètes de l'Ancien Testament avaient eux-mêmes annoncé le chant d'un cantique nouveau, le don d'un Testament nouveau. « C'est donc un seul et même Père de famille qui a établi l'un et l'autre Testament, le Verbe de Dieu, notre Seigneur Jésus-Christ, qui a parlé avec Abraham et Moïse, qui nous a redonné d'une manière nouvelle la liberté et a augmenté la grâce » (9, 1).

Il ne s'agit pas en effet de méconnaître la supériorité de l'Evangile. Le Seigneur dont la venue a inauguré les temps nouveaux et rendu toutes choses nouvelles disait en parlant de lui-même : « Il y a ici plus que le temple » (*Matth.*, 12, 6). Il importe cependant de bien comprendre ces mots : on ne parle de « plus » et de « moins » qu'à propos de choses qui sont de même nature, qu'on peut comparer entre elles et qui ne diffèrent que par la grandeur ou le nombre, ainsi de l'eau comparée avec de l'eau, de la lumière avec de la lumière, de la grâce avec de la grâce. Et ainsi « la loi donnée en vue de la liberté est plus grande que celle donnée en vue de la servitude, et c'est pourquoi elle a été répandue non dans une seule nation, mais dans le monde entier » (4, 2). Il y a donc progression de l'Evangile à la Loi, mais dans la même ligne : le Seigneur n'a pas prêché un autre Dieu ni un autre Père, il a accordé des dons plus importants et plus nombreux. Ce dépassement est du même type que celui qui surviendra quand la vision succèdera à l'espérance d'aujourd'hui et à la foi :

> « De même que nous ne verrons pas, alors, un autre Père que celui que, maintenant, nous désirons voir..., que nous n'attendons pas un autre Christ et un autre Fils de Dieu que celui qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert, en qui

> nous croyons et que nous aimons..., que nous ne recevrons pas un autre Esprit-Saint que celui qui est avec nous et crie en nous : Abba, Père, mais que nous croîtrons et progresserons en eux, si bien que nous jouirons des dons de Dieu face à face, et non plus dans un miroir et en énigme, de même aujourd'hui, recevant plus que le temple et plus que Salomon, c'est-à-dire la venue du Fils de Dieu, nous n'avons pas appris à connaître un autre Dieu que le Créateur de l'univers, qui nous a été révélé dès le commencement, ni un autre Christ Fils de Dieu que celui qui a été annoncé par les prophètes » (9, 2).

Pour expliquer ce « plus », apporté par l'Evangile, il n'est donc pas besoin d'imaginer l'intervention de quelque autre Dieu. Que le Nouveau Testament ait été prédit par l'Ancien prouve, au contraire, qu'ils relèvent tous les deux d'un seul et même Dieu, qui dispose de tout selon sa volonté et ordonne le salut de l'homme selon un plan à la fois un et divers. L'idée de progrès rend compte parfaitement et de cette unité foncière des deux Testaments et de leurs différences : elle sauvegarde tout ce qu'il y avait de vérité dans les intuitions de Marcion, tout en évitant la solution désespérante de son dualisme radical. Tout s'éclaire en effet si l'on saisit que Dieu a tout disposé « pour que ceux qui croient en lui puissent toujours progresser et que le salut arrive à son état de plein développement grâce à la succession de ces Testaments. Car il n'y a qu'un seul salut et qu'un seul Dieu, mais les préceptes qui forment l'homme sont multiples et ils ne sont pas peu nombreux, les degrés qui conduisent l'homme jusqu'à Dieu. Un roi terrestre a la possibilité, tout homme qu'il soit, d'accorder parfois de l'avancement à ceux qui lui sont soumis ; faudra-t-il refuser cette possibilité à Dieu, alors qu'il demeure lui-même et qu'il veut accorder une grâce toujours plus grande au genre humain et gratifier sans cesse de dons plus nombreux ceux qui lui plaisent ? » (9, 3).

Infinité et générosité de Dieu, devenir de l'homme

Même si elle a été parfois contrariée par la mauvaise volonté de l'homme et son péché, cette loi de progrès explique tout l'agir de Dieu à l'égard de sa créature et les étapes de sa

révélation : « C'est un seul et même Dieu qui a toujours tout montré et révélé par le Verbe à ceux qui croient, tantôt parlant avec celui qu'il avait modelé, tantôt donnant la Loi, tantôt adressant des reproches et tantôt des exhortations, puis libérant l'esclave et lui accordant la filiation adoptive et enfin, au temps adapté, lui procurant l'héritage incorruptible, tout cela en vue de la perfection de l'homme. Car il l'a modelé pour croître et se perfectionner, comme le dit l'Ecriture : Croissez et multipliez-vous (*Gen.,* 1, 28) » (11, 1).

Cette loi de progrès répond donc en fait à la condition de l'homme et à sa vocation. Dieu « l'a créé pour qu'il vive » (III, 23, 1 ; II, 124). Cette vie à laquelle l'homme est destiné est la vie sans fin de l'âme et du corps, procurée par la vision de Dieu dans la possession de son Esprit et qui rejaillit en gloire pour Dieu : « La gloire de Dieu, c'est que l'homme vive, et la vie de l'homme, c'est de voir Dieu » (IV, 20, 7 ; II, 219; cf. IV, 20, 5-6; II, 216-218). Mais si grande est la distance entre la créature et cette participation à l'Incréé à laquelle Dieu l'appelle, qu'il était impossible à l'homme récemment créé de pouvoir porter immédiatement cette gloire; car il ne s'agissait pas de recevoir une perfection surajoutée du dehors et qui se plaquerait tant bien que mal sur lui, il fallait que cette perfection devînt vraiment sienne, ce qui supposait adaptation réciproque, ajustement parfait, accoutumance. Irénée proteste dès lors contre ceux qui reprochent à Dieu de n'avoir pas créé l'homme parfait d'un coup : « Dès le début, Dieu était assez puissant pour donner à l'homme la perfection, mais celui-ci, récemment créé, était incapable de la recevoir, ou, s'il la recevait, de la saisir, ou, s'il la saisissait, de la garder » (IV, 38, 2 ; II, 294-295). L'homme avait besoin du temps pour mûrir et se perfectionner, se rapprocher peu à peu de Dieu, parcourir toutes les étapes qui le séparent de l'infini ; le temps est pour lui condition de son accoutumance à Dieu, de son adaptation progressive à sa divinisation. L'évolution fait partie de sa nature même, car il ne peut se réaliser, et donc se comprendre, sans ce dévelop-

pement : il est un être essentiellement temporel et historique, un être en devenir.

Et voilà pourquoi, comme un sage pédagogue, Dieu a dû ménager des dispositions variées dans la réalisation de son plan. C'est le même but qu'il poursuit depuis les origines, mais il s'adapte à chacun des progrès de l'homme, lui donnant chaque fois le régime qui convient à sa situation, cherchant sans cesse à le mettre en accord avec le salut qu'il lui destine :

> « Par cette ordonnance, ces rythmes et cette conduite, l'homme créé et modelé devient à l'image et à la ressemblance du Dieu incréé : le Père décide et ordonne, le Fils opère et réalise, l'Esprit nourrit et donne l'accroissement, l'homme peu à peu progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire devient proche de l'Incréé. Seul est parfait celui qui est incréé, et c'est Dieu. Il fallait que l'homme fût d'abord fait, et qu'une fois fait il grandît, et qu'une fois grandi il parvînt à l'âge adulte, et qu'arrivé à l'âge adulte il se développât, et que, s'étant développé, il se fortifiât, et que, fortifié, il fût glorifié et que, glorifié, il vît son Seigneur, car Dieu est celui qu'il faut voir et la vision de Dieu rend immortel, et l'immortalité rend proche de Dieu » (IV, 38, 3 ; II, 296).

Nous retrouvons dans tous ces textes l'une des lignes de force de la théologie d'Irénée. Qu'importe qu'il ait puisé ailleurs certains éléments et le principe même de cette vision des choses. Il peut n'être pas créateur sur ce point ; il a fait choix, du moins, de ces éléments, il a mis en œuvre ce principe, il l'a intégré dans sa synthèse et en a fait l'un des axes de sa théologie[5]. A sa lumière il a su lire la Bible comme une histoire. Ayant compris que Dieu avait inscrit le développement dans la nature humaine (II, 28, 1 ; I, 349), il a pu répondre aux objections de Marcion que, loin de prouver

---

5. C'est la faiblesse du livre, par ailleurs si remarquable, d'A. Benoit, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, de n'avoir pas accordé de l'importance à cette idée de progrès dans l'étude des grands thèmes irénéens. Il faut d'autant plus le regretter que cet ouvrage est appelé à faire date.

l'existence de deux dieux, le progrès du Nouveau Testament sur l'Ancien manifestait la générosité, la sagesse et la condescendance d'un Dieu qui s'était mis au pas de l'homme pour le mener par étapes jusqu'à lui, le préparant peu à peu à pouvoir partager son infinie richesse :

> « Dieu diffère de l'homme en cela que Dieu fait tandis que l'homme devient : celui qui fait reste toujours le même ; mais celui qui devient doit recevoir commencement, état intermédiaire, croissance et développement. Dieu agit parfaitement et ce qui est fait à l'homme est parfait. Et Dieu est parfait, égal et pareil à lui-même, puisqu'il est tout entier lumière, tout entier esprit, tout entier substance et source de tous les biens, mais l'homme reçoit progrès et croissance dans son approche de Dieu. De même, en effet, que Dieu est toujours le même, l'homme trouvé en Dieu progressera toujours vers Dieu. Car Dieu ne cesse jamais de répandre ses bienfaits sur l'homme et de l'enrichir, et l'homme ne cesse jamais de recevoir les bienfaits de Dieu et d'être enrichi par lui. L'homme en effet qui rend grâces à son Créateur est un réceptacle de sa bonté et un instrument de sa glorification, mais il est un réceptacle d'une juste condamnation, l'homme ingrat qui méprise son Créateur et ne se soumet pas à son Verbe. Celui-ci a promis de donner plus à ceux qui portent toujours plus de fruits et possèdent plus d'argent de leur Seigneur : C'est bien, dit-il, bon et fidèle serviteur : puisqu'en peu de choses tu as été fidèle, sur beaucoup je t'établirai. Entre dans la joïe de ton Maître (*Matth.,* 25, 21, 23)... De même donc qu'à ceux qui maintenant portent du fruit il a promis de donner davantage en augmentant les largesses de sa grâce,... de même l'unique et même Seigneur a accordé, par sa venue, des largesses plus grandes que celles qu'il avait accordées sous l'Ancien Testament » (11, 2 et 3).

Les deux Testaments ne sont donc pas à opposer comme contradictoires : ils s'insèrent, tous les deux, dans la même histoire de salut, mais ils en constituent des étapes différentes ; dans la montée progressive de l'humanité vers Dieu, ils représentent des bienfaits d'un même Dieu, mais adaptés, l'un et l'autre, à la condition spirituelle des hommes auxquels ils étaient adressés.

II

Les préceptes fondamentaux sont identiques dans les deux Testaments

Ayant ainsi expliqué par le développement de l'histoire la différence des deux Testaments, Irénée s'applique, dans les chapitres suivants, à situer exactement ces différences afin de mieux les peser.

Comme Justin l'avait fait avant lui, il souligne d'abord que le contenu des deux lois est le même quant à l'essentiel. Le salut poursuivi étant le même, ce sont les mêmes préceptes de salut, valables pour tous les hommes et pour tous les temps, qui se retrouvent de part et d'autre, les deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain, loi naturelle, dit encore Irénée à la suite de Justin, inscrite par le Créateur au cœur de chacun :

> « Le Seigneur a enseigné que l'amour de Dieu est le premier et le plus grand des commandements [de la Loi] et que le second est l'amour du prochain, puisqu'il déclare que la Loi et les Prophètes se rattachent totalement à ces deux commandements. Lui-même n'a pas apporté de commandement plus grand, mais il a redonné les mêmes à ses disciples, en leur demandant d'aimer Dieu de tout leur cœur et les autres comme eux-mêmes... Puisque, dans la Loi et dans l'Evangile, le premier et le plus grand commandement est d'aimer le Seigneur Dieu de tout son cœur et que le second, qui lui est semblable, est d'aimer son prochain comme soi-même, il est manifeste que la Loi et l'Evangile ont le même auteur. Puisque les préceptes de la vie parfaite sont les mêmes dans les deux Testaments, ils révèlent un seul et même Dieu; il a établi des préceptes particuliers adaptés à chacun, mais il a gardé pour l'un et l'autre les mêmes préceptes suprêmes, sans lesquels il est impossible d'être sauvé » (12, 2 et 3).

Mais ils ont reçu toute leur amplitude dans l'Evangile

Il ne faudrait pas juger seulement de l'extérieur cette identité des préceptes essentiels dans l'Evangile et dans la Loi ; ils représentent, en profondeur, la même exigence spirituelle, qui est de suivre le Christ, mais cette expérience ne créait qu'un

état de disposition chez les anciens, elle trouve sa réalisation parfaite chez les chrétiens fidèles :

> « La Loi a appris par avance à l'homme qu'il devait suivre le Christ. Le Christ nous le manifeste lui-même quand il répondit à celui qui l'interrogeait sur ce qu'il devait faire pour hériter la vie éternelle : Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements... Tu ne seras pas adultère ; tu ne voleras pas ; tu ne tueras pas ; tu ne rendras pas de faux témoignages ; honore ton père et ta mère et aime ton prochain comme toi-même. A tous ceux qui voulaient le suivre, il proposait ainsi les préceptes de la Loi comme des degrés pour entrer dans la vie, et ce qu'il disait, alors, à l'un, il le disait à tous. L'homme ayant répondu : Tout cela, je l'ai fait,... le Seigneur, poursuivant sa cupidité, ajouta (en lui faisant entrevoir le « plus » de l'Evangile) : Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres, puis viens et suis-moi (*Matth.*, 19, 16-21) » (12,5).

Les préceptes naturels de la Loi, qui justifiaient déjà les hommes avant que la Loi fut établie, le Seigneur ne les a donc pas abolis ; tout au contraire, comme le montrent ses paroles, il les a étendus et leur a donné toute leur amplitude. La Loi interdisait l'adultère, il a interdit jusqu'aux mauvais désirs ; elle interdisait le meurtre, il a interdit même la colère ; elle interdisait le parjure, il a défendu de jurer. Les commandements anciens n'étaient point supprimés, ils recevaient plénitude et extension. Car le Seigneur lui-même exigeait de ses disciples que « leur justice surpasse celle des scribes et des pharisiens » (*Matth.*, 5, 20), et ce « plus » qu'il leur demandait, c'était d'abord de croire en lui qui menait l'homme à la communion avec Dieu et lui permettait ainsi de vivre son amour, c'était ensuite de mettre en pratique les commandements sans se contenter de les proclamer et, enfin, de s'abstenir non seulement des œuvres mauvaises, mais de leurs désirs. Il ne songeait donc ni à s'opposer à la Loi ni à l'abolir ; il ne faisait au contraire que lui donner perfection et extension (13, 1).

Les exigences de la liberté

La Loi s'arrêtait aux actes, l'Evangile s'adresse au cœur : il interdit jusqu'au désir de faire le mal. Cette intériorisation

marque un changement de régime, le passage de la servitude à la liberté. On ne mène pas des hommes libres comme des esclaves : c'est par la contrainte qui s'exerce sur lui du dehors que l'esclave est amené à obéir ; l'obéissance de l'homme libre part de l'âme, rayonne sur son corps, ordonne ses actes. En libérant l'homme, le Verbe incarné s'obligeait donc à user envers lui d'une pédagogie nouvelle :

> « La Loi, imposée à des esclaves, disciplinait l'âme par le moyen de ce qui était corporel et extérieur, l'attirant comme par des liens à obéir aux commandements, pour que l'homme apprît à servir Dieu. Mais le Verbe, en donnant la liberté à l'âme, s'est servi de l'âme elle-même pour apprendre au corps à se purifier volontairement » (13, 2).

Correspondant à une situation nouvelle de l'homme, à une nouvelle étape historique de sa marche vers Dieu, cette pédagogie nouvelle entraînait d'une part, la disparition de tout le système de pratiques et de réglementations, qui avait maintenu tant bien que mal les hommes de l'Ancien Testament dans les cadres de l'obéissance, avait accoutumé les meilleurs à la docilité de l'âme et les avait préparés à s'ouvrir aux enseignements du Christ, mais elle requérait, d'autre part, puisqu'elle voulait engager les cœurs eux-mêmes, que les commandements essentiels fussent présentés dans toute leur profondeur et avec tout leur développement, que les intentions de Dieu fussent révélées avec toutes leurs exigences. Loin de conduire à la licence, la liberté apportée par le Christ demandait en effet une soumission plus totale, une conformité plus délicate et plus généreuse de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu. Ce dépassement de la Loi par l'Evangile, cette descente jusqu'aux intentions les plus secrètes, cette extension des exigences à l'âme se trouvaient ainsi nécessités par l'état nouveau de liberté intérieure que Jésus avait accordé à l'homme en le rendant participant de son Esprit :

> « Cette libération accomplie, il fut nécessaire que les liens de la servitude soient enlevés, par lesquels l'homme s'était déjà accoutumé à se soumettre, et qu'il serve Dieu librement, que les préceptes de la liberté reçoivent toute leur

extension et que la dépendance à l'égard du Roi soit augmentée, pour que personne ne revienne en arrière et n'apparaisse indigne de celui qui l'avait délivré. Esclaves et hommes libres doivent manifester la même piété et la même obéissance envers le père de famille, mais les hommes libres ont une plus grande assurance parce que l'œuvre de la liberté est plus grande et plus glorieuse que la soumission de la servitude » (13, 2).

Ainsi s'expliquent les dispositions nouvelles, qui paraissent plus rigoureuses, mais ne font que prolonger les commandements du Décalogue et solliciter de l'âme un amour plus total et une imitation de Dieu plus parfaite. Il ne s'agit plus seulement d'éviter l'adultère et le meurtre, il faut se garder de la convoitise et de la colère ; il ne suffit plus de donner la dîme, il faut distribuer aux pauvres tout ce que l'on possède ; la charité ne s'arrête plus aux proches, elle s'étend même aux ennemis. Le Seigneur nous demande encore de donner gratuitement et dans la joie à ceux qui nous prennent notre bien, en manifestant notre accord plutôt qu'en nous soumettant par nécessité ; il nous presse de faire deux milles de plus avec l'homme qui nous requiert pour une course d'un mille, et non pas comme un esclave qui suit, mais comme un homme libre qui marche le premier, sans regarder la malice des autres, mais en allant jusqu'au bout de notre bonté et en imitant l'exemple du Père « qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants et tomber sa pluie sur les justes et les injustes » (*Matth.*, 5, 40-42. 45). « Le Seigneur ne nous a donc pas libérés pour que nous nous éloignions de lui, mais pour qu'ayant reçu plus de grâce nous l'aimions davantage » (13, 3).

Ce temps de la liberté est aussi, du reste, le temps de l'amitié, non par quelque rencontre accidentelle, mais par cohérence interne et pour la réalisation du même but. « Médiateur entre Dieu et les hommes, le Seigneur nous a remis dans l'amitié de Dieu par son incarnation, nous rendant propice ce Père contre lequel nous avions péché, compensant notre désobéissance par son obéissance et assurant notre retour et notre soumission à celui qui nous avait créés » (V, 17, 1 ; II, 369).

Le Verbe, qui partageait la vie du Père, a pris une chair pour partager notre vie et, entré en communion avec nous, il nous a donné part à sa communion avec Dieu. Grâce à sa parenté et à sa familiarité avec les deux parties, il a rétabli en lui-même la concorde entre elles et renoué l'amitié entre Dieu et les hommes.

Les exigences de cette amitié se confondent, pour l'homme, avec celles de la liberté, le don total qu'il doit faire de lui-même à Dieu (III, 18, 7 ; II, 101) ; afin de l'y aider, le Verbe s'était fait lui-même à la ressemblance de la chair de péché, non seulement pour condamner le péché, l'expulser de la chair, mais encore pour que l'homme ait un modèle à suivre et devienne l'imitateur de Dieu (III, 20, 2 ; II, 107).

Redevenu l'ami de Dieu et délivré de toutes les attaches de la Loi, l'homme n'a plus qu'à écouter les appels de son propre amour pour marcher à la suite du Verbe, comme il avait appris à le faire autrefois en Abraham, « cet ami de Dieu, qui suivait le Verbe volontairement et sans lien, à cause de la seule générosité de sa foi » (13, 4). Prophète et prototype de notre foi (IV, 25, 1 ; II, 233), le vieux patriarche, dont la figure dominait les temps qui avaient précédé la Loi, avait vécu par avance dans la liberté cet absolu de la vocation chrétienne, et son amitié pour Dieu était allée jusqu'au sacrifice de son fils unique. Les chrétiens se retrouvent donc comme au temps d'Abraham, sans Loi pour leur préciser leurs devoirs et donc limiter leurs obligations ; ils n'ont plus, marchant devant eux et leur traçant la route, que le Verbe qui s'est fait pareil à eux pour les entraîner à sa suite jusqu'à l'infini de Dieu :

> « Abandonnant sa parenté terrestre, Abraham suivait le Verbe de Dieu : il s'était fait étranger avec le Verbe pour avoir sa cité permanente avec le Verbe. Et les Apôtres, qui étaient de la race d'Abraham, quittant leur barque et leur père, suivaient le Verbe de Dieu. Et nous, qui avons la même foi qu'Abraham, nous le suivons ayant pris la croix comme Isaac portait le bois. Car, en Abraham, l'homme avait appris par avance et s'était accoutumé à suivre le Verbe de Dieu. Abraham, en effet, ayant suivi dans sa foi le précepte du

Verbe de Dieu, accepta généreusement d'offrir à Dieu son propre fils, unique et bien-aimé, afin qu'en faveur de toute sa race il plaise à Dieu d'offrir en sacrifice son propre fils, unique et bien-aimé, pour notre rédemption » (IV, 5, 3-4 ; II, 156-157).

C'est cet absolu de la liberté et de l'amitié qui, pareillement, sépare le sacrifice de l'Eglise des sacrifices d'Israël, réglementés par la Loi. Le Seigneur n'a ni condamné ni aboli cet acte de religion par lequel l'homme rend grâces à son Créateur, l'honore et lui témoigne son affection (18, 1) ; il en a seulement modifié la forme et, comme il avait prescrit des offrandes à l'ancien peuple pour lui apprendre à servir, il a montré à son Eglise ce que devait être l'offrande du Nouveau Testament (17, 5).

« Il y a donc des offrandes ici et là : l'ancien peuple avait ses sacrifices, l'Eglise a le sien, mais la forme a été changée, puisque le sacrifice est offert, non plus par des esclaves, mais par des hommes libres. C'est un seul et même Seigneur, mais l'offrande servile a son caractère propre, et l'offrande des hommes libres son caractère propre, afin que la marque de la liberté apparaisse jusque dans les offrandes. Car il n'y a rien d'inutile auprès du Seigneur, rien qui soit privé de signe et vide de sens. Et c'est pourquoi ils avaient à consacrer la dîme de leurs biens, mais ceux qui ont reçu la liberté offrent tout ce qu'ils possèdent pour le Seigneur, ne donnant rien de moins, avec joie et volontairement, comme il est naturel à ceux qui espèrent des biens plus grands que la pauvre veuve jetant dans le trésor tout ce qu'elle avait pour vivre » (18, 2).

La même totalité fait la différence entre le temps chrétien et le sabbat juif : dans l'ancien peuple, un jour seul, sur les sept de la semaine, était consacré au Seigneur ; pour l'Eglise, chaque jour est un sabbat, car c'est tout le temps du chrétien qui doit être employé au service de Dieu : « Chaque jour, dit l'Apôtre, nous sommes regardés comme des brebis qu'on tue (*Rom.*, 8, 36), ayant été consacrés, sans cesse au service de notre foi, persévérant en elle, nous gardant de

toute avarice, sans acquérir ni posséder aucun trésor sur la terre » (16, 1)[6].

III

La Loi, comme chemin vers la liberté

Dieu avait inscrit au cœur des patriarches les préceptes de la loi naturelle. Ils vivaient le Décalogue, aimant leur Créateur et s'abstenant de toute injustice à l'égard de leur prochain, et par cette soumission à la volonté de Dieu ils obtenaient la justification et le salut (15, 1 ; 16, 2-3).

Mais, lors de son séjour en Egypte, le peuple en vint à oublier cette loi de l'amour de Dieu et de la justice à l'égard du prochain.

> « Il fut donc nécessaire que Dieu, à cause de tout le bien qu'il voulait aux hommes, se manifestât lui-même par sa parole (en promulguant le Décalogue) et qu'il fît, par sa puissance, sortir le peuple de l'Egypte, afin que l'homme se mît de nouveau à suivre Dieu et à être son disciple : il éprouvait les insoumis pour qu'ils ne méprisent pas leur Créateur, il envoya la manne au peuple pour qu'ils aient une nourriture spirituelle et apprennent que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ; il leur prescrivait l'amour de Dieu, les instruisait de la justice envers le prochain, les préparant ainsi par le Décalogue à l'amitié avec lui et à la concorde avec le prochain » (16, 3).

Le Seigneur ne leur avait d'abord rien imposé de plus, comme il est écrit dans le *Deutéronome,* 5, 22. A ceux qui

---

6. Dans la *Démonstration de la prédication apostolique,* le seul livre qui nous soit parvenu de lui avec l'*Adversus haereses,* Irénée écrit : « La dîme, la Loi ne la réclamera plus à celui qui a consacré à Dieu tous ses biens, a abandonné son père, sa mère et sa famille au complet et a suivi le Verbe de Dieu ; et il n'y aura pas d'injonction de rester sans rien faire pendant un jour de repos pour celui qui observe le sabbat tous les jours, c'est-à-dire qui rend un culte à Dieu dans le temple de Dieu, qui est le corps de l'homme, et qui pratique la justice en tout temps », 96, traduction L.-M. FROIDEVAUX, Sources chrétiennes n° 62, Paris, 1959, p. 164-165.

voulaient le suivre il avait seulement rappelé, sur les deux tables de pierre, les commandements qui mènent à la vie (16, 4). Mais les événements survenus au désert, la fabrication du veau d'or et le regret de cette Egypte qui, pourtant, les avait assujettis à un dur esclavage, révélèrent que les Israélites n'avaient encore que des âmes d'esclaves et n'étaient pas mûrs pour la liberté. Une telle défaillance sollicitait un remède approprié : « Comme leurs cœurs retournaient en Egypte, préférant l'esclavage à la liberté (du désert), ils reçurent cette autre servitude, adaptée à leur désir, qui certes ne les éloignait pas de Dieu, mais les maintenait sous le joug de l'esclavage » (15, 1).

Ces préceptes nouveaux, que le Verbe leur donna par l'intermédiaire de Moïse, comprenaient toutes les réglementations minutieuses concernant les sabbats, les offrandes, les sacrifices, la fabrication de l'arche, la construction du temple, le choix des lévites (14, 3 ; 16, 5). Toutes ces pratiques avaient pour but à la fois de les éduquer et de les instruire, car, par un souci de formation totale, le Seigneur avait fait de cette deuxième loi «et une discipline et une prophétie du futur » (15, 1).

> « Ce n'est pas inutilement, sans raison, au hasard que le premier Testament fut donné : pour leur utilité il pliait au service de Dieu ceux auxquels il fut imposé, et il leur montrait la figure des choses célestes parce que l'homme n'était pas encore capable de voir par ses propres forces les choses de Dieu, il leur préfigurait en images les réalités de l'Eglise pour que notre foi soit ferme, il leur annonçait la prophétie de l'avenir pour que l'homme apprenne que Dieu connaît tout d'avance » (IV, 32, 2 ; II, 255).

La technique du Seigneur fut donc celle du pédagogue, s'adaptant aux capacités et jusqu'aux défauts de ceux qu'il éduque, leur confiant des responsabilités à leur niveau, leur donnant des activités qui, tout ensemble, disciplinent leur caractère et soient une ouverture pour leur esprit : « Il éduquait le peuple qui retournait facilement aux idoles, le formant par de multiples appels à persévérer dans le service de Dieu, l'appelant par les choses secondaires aux principales,

c'est-à-dire par les figures à la réalité, par le temporel à l'éternel, par le charnel au spirituel, par le terrestre au céleste... Par le moyen de ces figures ils apprenaient à craindre Dieu et à lui demeurer soumis» (14, 3 ; cf. 14, 2; 15, 1-2; 16, 1 et 5 ; 17, 2). Et grâce à ce joug de la servitude, qui les assouplissait au service de Dieu, ils devenaient peu à peu capables de vivre dans la liberté (IV, 4, 1 ; II, 152).

Toute cette partie de la Loi cherchait donc à préparer leur intelligence et leur cœur à la venue de celui qui, « en se présentant lui-même, devait apporter toute nouveauté » (IV, 34, 1 ; II, 269) et tout renouveler du dedans par ses bienfaits et, surtout, par le don de son Esprit. Elle était chargée des préparatifs pour la joyeuse entrée du Roi dans le monde ; elle n'avait donc plus qu'à disparaître quand lui-même serait là : « Le Roi vient : ceux qui lui sont soumis sont remplis de la joie qui leur avait été annoncée, ils reçoivent de lui la liberté, ils jouissent de sa vue, ils entendent ses paroles, ils sont gratifiés de ses munificences... Le Roi apporte sa propre personne et accorde aux hommes les bienfaits annoncés » (IV, 34, 1 ; II, 269).

Accueilli par tous ceux qui avaient su entendre les enseignement de la Loi et se laisser former par ses exigences, il met fin à ce temps de pur service et il inaugure le régime nouveau de la liberté et de l'amitié qui doit s'étendre à tous les peuples (9, 2), comme le préfigure le miracle des langues, au jour de la Pentecôte, prémisses de l'hymne que, maintenant, la catholicité chante à Dieu (III, 17, 2 ; II, 92).

> « Par le Testament nouveau de la liberté il abolit tout ce qui avait été donné en signe et en vue de la servitude. Mais les préceptes naturels, il les amplifie et les élargit, donnant largement aux hommes par l'adoption filiale de connaître Dieu comme Père et de l'aimer de tout leur cœur, de suivre le Verbe sans réserve, en s'abstenant non seulement des œuvres mauvaises, mais encore de leur désir. Il augmente aussi la piété, car il faut que les fils aient envers le Père plus de révérence et plus d'amour que les serviteurs. Et c'est pourquoi le Seigneur nous a avertis (*Matth.*, 12, 36 ; 5, 22 et 28) que nous aurons à rendre compte à Dieu non seulement des actes, comme des serviteurs, mais encore des paroles et des

pensées, comme ayant reçu le pouvoir de la liberté. C'est par elle que l'homme fait davantage ses preuves s'il révère, craint et aime le Seigneur. Aussi Pierre écrit-il que nous ne possédons pas la liberté pour voiler notre malice, mais pour prouver et manifester notre foi (*1 Pierre,* 2, 16) » (16, 5).

Le Roi ayant, par sa venue, multiplié ses largesses, la responsabilité des hommes en est du fait même augmentée et, s'il promet une gloire plus abondante à tous ceux qui font fructifier ses dons, il menace aussi de châtiments plus sévères ceux qui les méprisent. « De même qu'il a donné par sa venue une grâce plus grande à ceux qui ont cru en lui et qui font sa volonté, de même il a annoncé que ceux qui n'ont pas cru recevront, au jugement, une peine plus rigoureuse, car, juste également pour tous, il exigera plus de ceux auxquels il a plus donné » (IV, 36, 4 ; II, 280 ; cf. IV, 28, 1-2 ; II, 244-245).



Pour Irénée, l'homme se trouve engagé, depuis ses origines, dans une histoire, et qui est une histoire de salut, puisqu'elle doit finalement le conduire jusqu'à Dieu.

Ce qui lui est demandé, du début à la fin, ne varie pas : il va vers Dieu, il doit suivre le Verbe et sa marche est assurée par la pratique des deux commandements de l'amour de Dieu et du prochain. « Tel est l'essentiel que le Seigneur a prescrit, lui-même et par lui-même, à tous et de la même façon pour préparer l'homme à la vie » (IV, 16, 4 ; II, 192).

Les additions de la Loi visaient un but précis. Sur la terre d'Egypte Israël avait perdu le goût de la liberté et il refusa de courir l'aventure du désert à la suite de Dieu. Se conformant à son désir afin de mieux remédier à son fléchissement, le Seigneur lui imposa donc la servitude de multiples préceptes, qui réglementaient ses attitudes et qui, en occupant son corps dans le terrestre et le visible, instruisaient son intelligence et réhabituaient son âme au service de Dieu. Pour accuser les Juifs de n'avoir pas compris la Loi, le Pseudo-Barnabé l'avait vidée de toute sa réalité matérielle et avait prétendu la réduire

à son sens spirituel. Justin lui avait accordé, en plus, un rôle négatif de protection contre l'idolâtrie. Irénée va beaucoup plus loin : il lui reconnaît une véritable valeur pédagogique en même temps qu'une efficacité dans la préparation du salut. Elle était imparfaite sans doute, car tout cet ensemble de pratiques et de rubriques ne représentait qu'une adaptation à un peuple esclave et indiscipliné, mais, par le moyen du corporel et du concret, elle transforma les Israélites qui l'observèrent en serviteurs de Dieu et les rendit capables d'accueillir le régime de la liberté avec son exigence d'absolu.

Ces analyses d'Irénée nous amènent donc à reprendre conscience de la hiérarchie de certaines valeurs. Le peuple, la paroisse ou le fidèle qui en restent à un christianisme de pratiques continuent à vivre comme aux jours les plus bas de l'Ancien Testament, quand, pour mater son indiscipline, il fallut imposer à Israël cette législation prolixe de rites, d'interdits et d'observances extérieures. Le service de Dieu, certes, nous prépare à devenir ses amis, mais ce service s'exerce dans le domaine défini par les deux commandements de l'amour[7] et il ne doit pas se clôre sur lui-même. Car, en nous rendant libres par le don de son Esprit et en nous faisant participer à sa propre filiation[8], c'est à l'amitié de Dieu que le Seigneur nous appelle. Nous sommes et nous resterons toujours des serviteurs, mais, parce que l'Esprit a changé notre cœur et a fait

---

7. « Ce n'est pas selon la prolixité de la loi, mais selon la concision de la foi et de l'amour que l'humanité devait être sauvée... Et c'est pourquoi l'apôtre Paul dit : *La plénitude de la Loi, c'est l'amour*, car celui qui aime Dieu a accompli la Loi » (*Démonstration de la prédication apostolique,* 87, trad. L.-M. FROIDEVAUX, *op. cit.,* p. 153-154).

8. Dans la *Démonstration,* 8, Irénée définit les trois états de l'humanité par rapport à Dieu : « Dieu est le Dieu de tous, et des Juifs, et des païens, et des fidèles, — mais des fidèles comme Père car, à la fin des temps, il a ouvert le testament de l'adoption — mais des Juifs comme Seigneur et législateur car, aux temps intermédiaires, il les réduisit en servitude par le moyen de la loi... — mais des païens comme créateur et démiurge et tout-puissant » (trad. L.-M. FROIDEVAUX, *op. cit.,* p. 42-43).

aussi de nous des fils et des amis, nous ne devons plus limiter notre service à quelques prestations extérieures, à l'offrande de quelques biens : l'Evangile nous révèle que nous sommes libres et aimés de Dieu, il nous demande en retour le don de tout nous-mêmes et il nous présente en modèle l'amour du Christ, « le Maître du martyre », donnant sa vie pour Dieu et priant pour ceux qui le mettaient à mort (cf. III, 12, 13 ; II, 68).

Ainsi, paradoxalement, c'est la liberté qui peut, seule, engager le chrétien dans l'aventure de la sainteté. Ceux qui n'osent pas lui parler de sa liberté et redoutent inconsciemment les risques des libres souffles de l'Esprit limitent leurs exigences à un minimum, l'enferment dans une réglementation où tout est prévu d'avance et appuient leur sécurité sur la fidélité extérieure à quelques pratiques. Pour redire au chrétien qu'il n'a d'autre vocation que la sainteté et qu'il doit tout risquer pour entrer dans le Royaume et collaborer à sa construction, il faut, comme Irénée, commencer par lui rappeler qu'il est libre.

M.-F. Berrouard, o. p.

JEANNE D'ARC

Liberté de Jeanne. Est-il besoin d'insister sur cette vérité, si patente que certains, passant à l'extrême, ont voulu faire de la jeune lorraine l'héroïne de la libre pensée contre l'autorité de l'Eglise ?

Jeanne pourtant ne se révolte pas contre l'Eglise et elle ne refuse pas de reconnaître son autorité. Si elle ne peut consentir à renier la mission qu'elle tient de Dieu, elle n'accepte pas d'entrer dans les distinctions où ses juges veulent l'entraîner pour sa perte. Elle a, au contraire, face à leurs arguties, des réponses d'une vérité théologique et d'une saveur chrétienne merveilleuses. « Pensez-vous pas que vous devez être soumise à l'Eglise qui est sur la terre ? — Si : Notre Seigneur premier servi ! Mes voix ne me commandent pas de désobéir à l'Eglise : Dieu premier servi. Il me semble que c'est tout un Notre Seigneur et l'Eglise, cela ne fait pas de difficultés. Pourquoi en faites-vous, des difficultés, vous ? »

Il suffit de relire les minutes de son procès pour se convaincre de l'authenticité catholique de Jeanne et surtout pour admirer, les larmes aux yeux, la tonifiante liberté spirituelle d'une petite chrétienne qui préfère être réduite en cendres, à vingt ans, plutôt que de se renier et de renier Dieu qui lui parle.

C'est précisément en s'inspirant étroitement du procès de condamnation, qu'il qualifie de « pur chef d'œuvre de notre littérature », qu'un des plus grands cinéastes français, Robert Bresson, vient d'achever un portrait de Jeanne d'Arc. Ce film, comme toutes les œuvres de l'auteur du Journal d'un curé de campagne, *fait le récit d'une libération ; Christian Zimmer l'explique plus loin. Mais auparavant, laissons la parole quelques minutes à Robert Bresson lui-même :*

« Je vais vous dire ce qui m'a le plus frappé quand j'ai relu, en vue de ce film, la « minute » du Procès de condamnation de Jeanne d'Arc.

Sa jeunesse, *sa magnifique insolence devant des princes de l'Eglise et des savants prêts à l'envoyer au feu* (« Passez outre ! Ce n'est pas de votre procès », *etc.*). *Tout au long de ces interrogatoires interminables d'où elle sort moins épuisée que ses interrogateurs, je l'imagine lançant ses répliques obstinées du haut de ce deuxième étage qu'ont figuré certains peintres du XVe siècle sur leurs toiles : l'étage des choses spirituelles par rapport à l'étage du dessous, l'étage des réalités matérielles. Jeanne est loin de se douter de l'irritation qu'elle cause à ses juges. Mais qu'importe, puisque les jeux sont faits.*

Son manque de prudence, *et cette réplique* « J'ai eu la volonté de le croire », *plus étonnante, il me semble, que toutes les répliques fameuses, parce que la plus imprudente, celle qui risque d'être la plus incomprise de ces juges plus ou moins de bonne foi ainsi que d'une postérité facilement détractrice.*

Sa pureté. *Cet état de propreté, d'asepsie qu'elle réclamait d'elle-même, et des capitaines et soldats sous ses ordres, état en dehors duquel elle savait que rien de grand, rien de glorieux ne saurait se faire.*

Son échec (*capture, bûcher*). *Cette loi générale du* « qui perd gagne ». *Pour gagner, il faut perdre. Pis encore : est-elle morte avec le doute sur sa vocation, sur sa mission qu'ont cherché à lui mettre dans l'âme l'évêque et ses assesseurs — crime plus atroce encore que de la brûler ?*

L'analogie de sa passion *avec la passion du Christ* »[1].

---

1. Nous empruntons cette déclaration à la revue *Etudes cinématographiques* (n° 18-19, 1962/3, p. 90-91). On trouvera dans ce numéro spécial, « Jeanne d'Arc à l'écran », une documentation fort intéressante sur l'hommage rendu à l'héroïne par la littérature et le cinéma. En particulier, les principaux films consacrés à la Pucelle sont étudiés et comparés : depuis les œuvres de Georges Hatot et de Méliès jusqu'au *Procès* de Bresson, en passant par les réalisations de Dreyer, de Fleming, de Rossellini et de Preminger.

Les extraits du Procès de condamnation sont reproduits ci-après d'après l'excellente édition du Club du meilleur livre, Paris, 1953.

Rappelons que notre chronique discographique a présenté naguère des disques consacrés à Jeanne d'Arc, en particulier des extraits des Procès de condamnation et de réhabilitation (*L. et V.*, n° 43, p. 146-148).

I. - Portrait de Jeanne

MERCREDI 21 FÉVRIER 1431

Mgr Pierre Cauchon, président du tribunal. Jeanne, veuillez prêter serment sur l'Evangile de dire la vérité sur toutes les questions que nous vous poserons.

Jeanne. Je ne sais pas sur quoi vous voulez m'interroger. Il y a peut-être des questions auxquelles je ne vous répondrai pas.

Mgr Cauchon. Il s'agira de questions, d'informations touchant la foi.

Jeanne. Sur mon père et ma mère, sur mes actions depuis que je suis venue en France, je prêterai bien volontiers serment. Mais quant à mes révélations de par Dieu, je n'en ai jamais parlé ni fait confidence qu'à Charles, mon roi. Dussiez-vous me couper la tête que je n'en dirais rien, car mes visions, mon conseil secret m'ont défendu de le faire. Toutefois, je saurai avant huit jours si je suis autorisée à les révéler.

Mgr Cauchon. Je répète : voulez-vous prêter serment de dire la vérité sur les questions qui touchent notre foi ?

JEUDI 22 FÉVRIER

Mgr Cauchon, président. Jeanne, nous vous requérons, sous peine des sanctions canoniques, de prêter serment ainsi que vous le fîtes hier, de dire toute la vérité, rien que la vérité sur le fait du procès.

Jeanne. J'ai prêté serment hier, cela doit suffire.

Mgr Cauchon. Il faut prêter serment, Jeanne. Nul, qu'il soit prince ou particulier, s'il est requis en matière de foi, ne saurait refuser de prêter serment.

Jeanne. Je l'ai fait hier. Cela doit vous suffire. Vous me chargez trop.

SAMEDI 24 FÉVRIER

Mgr Cauchon, président. Là, veuillez prêter serment, Jeanne. Sans conditions. Allons, prêtez serment... Allez-vous prêter serment, enfin !

Jeanne. Laissez-moi parler! Par ma foi, vous pourriez me demander des choses que je ne vous dirai pas. Oui, vraiment! Sur bien des points, vous pourriez me poser des questions, et je ne vous répondrais pas le vrai. Surtout en ce qui touche mes révélations. Parce que d'aventure, vous pourriez me contraindre à révéler ce que j'ai promis de taire, et je ferais parjure. Est-ce là ce que vous souhaiteriez ?

Moi, je vous le dis : prenez bien garde ! Vous qui vous dites mon juge, vous assumez une lourde charge ; vous me chargez trop.

Mgr Cauchon. Allons, Jeanne, jurez purement et simplement.

Jeanne. Passez outre ! J'ai déjà juré par deux fois. Ah, tout le clergé de Rouen et celui de Paris ne sauraient me condamner, s'ils n'en avaient reçu congé ! De ma venue, je dirai volontiers la vérité. Mais je ne dirai pas tout ; d'ailleurs, huit jours n'y suffiraient pas.

Mgr Cauchon. Demandez donc à nos assesseurs si vous devez jurer ou non.

Jeanne. De ma venue, je dirai volontiers la vérité, et c'est tout ! Ne m'en parlez plus.

Mgr Cauchon. Vous vous rendez suspecte, en refusant de jurer.

Jeanne. De ma venue, je dirai volontiers la vérité.

Mgr Cauchon. Jurez sans réserves, et avec précision.

Jeanne. Je dirai volontiers ce que je sais, et encore pas tout.

Je suis venue de par Dieu ; je n'ai rien à faire ici. Qu'on me renvoie à Dieu, de qui je suis venue !

Mgr Cauchon. Ah ! Je vous conseille Jeanne, je vous somme de jurer : sinon, vous risquez fort d'être sans plus convaincue des délits dont on vous accuse.

Jeanne. Passez outre !

Mgr Cauchon. Pour la dernière fois, je vous requiers de jurer... Si vous refusez, Jeanne, vous vous mettez en mauvaise posture.

Jeanne. Je suis prête à jurer de dire la vérité sur ce que je sais, touchant le procès.

JEUDI 1er MARS

Maître Jean Beaupère. Quel aspect avait saint Michel, quand il vous apparut ?

Jeanne. Je ne lui ai pas vu de couronne. De ses vêtements, je ne sais rien.

Maître Jean Beaupère. Etait-il nu ?

Jeanne. Pensez-vous que Notre-Seigneur n'ait de quoi le vêtir ?

Maître Jean Beaupère. Avait-il des cheveux ?

Jeanne. Et pourquoi les lui aurait-on coupés ?

LUNDI 12 MARS

Maître Jean de la Fontaine. Les visions, en avez-vous point parlé à votre curé, ou à un autre homme d'Eglise ?

Jeanne. Non, seulement à Robert de Baudricourt et au roi. Je ne fus pas contrainte par mes voix à les cacher, mais j'avais très peur de les révéler, par crainte des Bourguignons, qu'ils ne m'empêchassent de

partir. Et surtout j'avais très peur de mon père, qu'il ne m'empêchât de faire ce voyage.

Maître Jean de la Fontaine. Et vous croyiez bien faire, en partant ainsi sans le congé de votre père et de votre mère ? Et l'honneur qu'on doit aux parents, alors ?

Jeanne. Pour tout le reste, je leur ai bien obéi, excepté pour ce départ. Mais depuis, je leur ai écrit, et ils m'ont pardonnée.

Maître Jean de la Fontaine. Mais quand vous avez quitté père et mère, pensiez-vous point pécher ?

Jeanne. Puisque Dieu le commandait, il fallait le faire, puisque Dieu le commandait, eussé-je eu cent pères et cent mères, eussé-je été fille de roi, que je serais partie.

Maître Jean de la Fontaine. Avez-vous demandé à vos voix s'il fallait avouer votre départ à votre père et à votre mère ?

Jeanne. Pour ce qui est de mon père et de ma mère, elles étaient d'avis de leur avouer, n'eût été la peine qu'ils auraient eue si je le leur avais dit. Mais moi, je ne leur aurais avoué pour rien au monde. Les voix s'en rapportaient à moi de le dire à père ou mère, ou bien de me taire.

JEUDI 15 MARS

Le juge. De ce que vous avez dit ou fait, voulez-vous vous soumettre, et vous en rapporter à la détermination de l'Eglise ?

Jeanne. Mes œuvres et mes faits sont tous en la main de Dieu, et je m'en rapporte à lui ; je vous certifie que je ne voudrais rien faire ou dire contre la foi chrétienne. Et si j'avais rien fait, ou dit ou porté sur mon corps, que les clercs pussent dire que c'est contre la foi chrétienne établie par Notre-Seigneur, je ne voudrais pas le soutenir ; mais je le bouterais dehors.

Le juge. Ne voulez-vous point vous en soumettre à l'ordonnance de l'Eglise ?

Jeanne. Je ne vous en répondrai rien de plus pour le moment.

SAMEDI 17 MARS

Le juge. Sur tous vos dires et vos faits, que ce soit en bien ou en mal, acceptez-vous de vous en remettre à la détermination de notre Sainte Mère l'Eglise ?

Jeanne. L'Eglise, je l'aime et la voudrais soutenir de tout mon pouvoir pour notre foi chrétienne ; ce n'est pas moi qu'on devrait détourner ou empêcher d'aller à l'église ni d'entendre la messe !

Quant à mes bonnes œuvres et à ma mission, il me faut m'en rapporter au Roi du ciel, qui m'a envoyée à Charles, fils de Charles, Roi de France, et qui sera Roi de France, lui aussi !

Et vous verrez que les Français gagneront bientôt une grande

besogne que Dieu leur enverra, tant qu'il en branlera presque tout le royaume de France !

Je le dis afin que, quand ce sera advenu, on ait mémoire que je l'ai dit...

Le juge. La date ?

Jeanne. Je m'en rapporte à Notre-Seigneur.

Le juge. Vous en rapportez-vous à la détermination de l'Eglise, Jeanne ?

Jeanne. Je m'en rapporte à Notre-Seigneur, qui m'a envoyée, à Notre-Dame et à tous les benoîts saints et saintes du Paradis. Il me semble que c'est tout un, Notre-Seigneur et l'Eglise, cela ne fait pas de difficulté. Pourquoi en faites-vous, des difficultés, vous ?

Le juge. C'est qu'il y a l'Eglise triomphante : Dieu, les saints, les anges et les âmes sauvées. L'Eglise militante, c'est Notre Saint Père le Pape, vicaire de Dieu sur cette terre, les cardinaux, les prélats de l'Eglise, le clergé, et tous les bons chrétiens et catholiques ; et cette Eglise réunie ne peut errer, elle est gouvernée par le Saint-Esprit.

Alors, voulez-vous vous en rapporter à l'Eglise militante ?

Jeanne. Je suis venue au Roi de France de par Dieu, la Vierge Marie, tous les benoîts saints et saintes du paradis, l'Eglise victorieuse de là-haut, et de par leur commandement ! A cette Eglise-là, je soumets tous mes actes, faits ou à faire.

Quant à me soumettre à l'Eglise militante, je n'en répondrai rien de plus pour le moment.

SAMEDI 31 MARS, VIGILE DE PAQUES

L'un des membres du tribunal. Acceptez-vous de vous en rapporter au jugement de l'Eglise qui est sur la terre, pour tous vos faits et vos dires, soit en bien, soit en mal : spécialement pour les cas, crimes et délits dont vous êtes accusée, et d'une façon générale pour tout ce qui regarde le procès ?

Jeanne. Je m'en rapporte à l'Eglise militante, pourvu qu'elle ne me commande chose impossible à faire.

Ce que je répute impossible, c'est de nier que les faits et les dires que j'ai rapportés au procès, les visions et les révélations que j'ai confessées, je les ai accomplis et reçus de par Dieu. Je ne les révoquerai pour rien au monde ; ce que Notre-Seigneur m'a fait faire et commandé, je ne l'abandonnerai pour personne au monde ! Il me serait impossible de le révoquer. Si l'Eglise voulait me faire faire le contraire de ce que, par commandement, j'ai reçu de Dieu, je n'obéirais jamais.

Un des membres du tribunal. Si l'Eglise militante vous dit que vos révélations sont illusions, phénomènes diaboliques, superstitions ou méchantes choses, est-ce que vous accepterez de vous en rapporter à l'Eglise ?

Jeanne. Je m'en rapporterai à Notre-Seigneur, dont je ferai toujours le commandement. Ce qui est contenu dans mon procès, je sais bien que c'est arrivé par le commandement de Dieu ; et ce que j'ai affirmé, au procès, avoir accompli par commandement de Dieu, il me serait impossible de faire le contraire. Si l'Eglise militante me le commandait, je ne m'en rapporterai à personne au monde, sauf à Notre-Seigneur, dont je ferais toujours le bon plaisir.

Un membre du tribunal. Pensez-vous pas que vous devez être soumise à l'Eglise qui est sur la terre, c'est-à-dire à Notre Saint Père le Pape, aux cardinaux, archevêques, évêques et aux prélats d'Eglise ?

Jeanne. Si : Notre-Seigneur premier servi !

Le même. Vos voix vous commandent-elles de ne vous point soumettre à l'Eglise militante qui est sur la terre ni à son jugement ?

Jeanne. Ce que je vous réponds, je ne le prends pas sous mon bonnet ! Ce que je réponds, c'est au commandement de mes voix ; elles ne me commandent pas de désobéir à l'Eglise, Dieu premier servi.

MERCREDI 2 MAI

Maître Jean de Chatillon. Jeanne, il vous faut observer l'article « Unam Sanctam » ; il vous faut vous soumettre à l'Eglise militante.

Jeanne. Je crois bien à l'Eglise d'ici-bas. Mais, de mes faits et de mes dires, ainsi que je l'ai déclaré autrefois, je me rapporte à Dieu. Je crois bien que l'Eglise militante ne peut errer ni faillir ; mais quant à mes faits et à mes dires, je les rapporte à Dieu qui me les a fait faire ; et moi aussi, je me soumets à lui ; je m'en rapporte à lui, à sa personne propre.

Maître Jean de Chatillon. Vous voulez dire que vous n'avez pas de juge sur la terre, même pas Notre Saint Père le Pape ?

Jeanne. Je ne vous en dirai pas plus. J'ai un bon maître, Notre-Seigneur, à qui je me remets en tout, et à nul autre.

Maître Jean de Chatillon. Si vous ne reconnaissez pas l'Eglise ni l'article « Unam Sanctam », vous serez hérétique, et condamnée au feu par d'autres juges.

Jeanne. Je ne vous dirai rien d'autre ; si je voyais le feu, je dirais tout la même chose, et ne ferais rien d'autre.

Maître Jean de Chatillon. Et si le Concile Général, avec Notre Saint Père, les cardinaux, et cætera, étaient ici, vous soumettriez-vous à eux ?

Jeanne. Vous ne me tirerez rien de plus.

Maître Jean de Chatillon. Voulez-vous vous soumettre à Notre Saint Père le Pape ?

Jeanne. Menez-m'y, je lui répondrai. C'est tout.

Maître Jean de Chatillon. Au sujet de votre habit, qu'avez-vous à ajouter ?

Jeanne. Je veux bien prendre robe longue et chaperon de femme, pour aller à l'Eglise et recevoir mon Sauveur, ainsi que je l'ai dit. A condition qu'aussitôt après, je le laisse et reprenne celui que je porte.

Quand j'aurai fait ce pour quoi je suis envoyée de par Dieu, je reprendrai l'habit de femme.

Maître Jean de Chatillon. Croyez-vous que ce soit bien de prendre ainsi l'habit d'homme ?

Jeanne. Je m'en rapporte à Notre-Seigneur.

Maître Jean de Chatillon. Mais vous blasphémez, en soutenant ces erreurs.

Jeanne. Je ne blasphème ni Dieu ni les saints.

Maître Jean de Chatillon. Allons, laissez cet habit, et reprenez l'habit de femme !

Jeanne. Non.

MERCREDI 23 MAI

Maître Jean de Chatillon. Vous croyez donc que vous n'êtes point tenue de soumettre vos dires et vos faits à l'Eglise militante, ou à d'autres qu'à Dieu Lui-même ?

Jeanne. Ce que j'ai toujours dit et soutenu au procès, je le veux maintenir sur ce point.

Si j'étais en jugement et que je visse le feu ardent, les bourrées allumées et le bourreau prêt à bouter le feu, si même j'étais dedans le feu... je ne dirais rien d'autre ; je soutiendrais ce que j'ai dit au procès, jusqu'à la mort.

LUNDI 28 MAI

Mgr Cauchon. Sur l'échafaud, tu as dit que tu t'étais vantée mensongèrement que ce fussent sainte Catherine et sainte Marguerite...

Jeanne. Je ne l'entendais pas ainsi. Je n'ai pas entendu rétracter mes apparitions ; tout ce que j'ai fait, c'est par peur du feu ; je n'ai rien rétracté qui ne soit contre la vérité. J'aime mieux faire ma pénitence en une fois, et mourir, que d'endurer plus longtemps votre peine de prison.

Je n'ai jamais rien fait contre Dieu ou la foi, quoi que vous m'ayez forcée à rétracter ; ce qui était dans la cédule de l'abjuration, je n'y ai rien compris ! Et à ce moment-là, j'ai dit que je n'entendais rien rétracter, sauf s'il plaisait à Notre-Seigneur.

Si vous le voulez, je reprendrai l'habit de femme, mais quant au reste, je ne changerai pas.

II. - Robert Bresson, la liberté du chrétien et la liberté de l'acteur

Robert Bresson a dit de son dernier film, *Le procès de Jeanne d'Arc,* qu'il le considérait comme un portrait. Ambition apparemment banale, si nous ne savions que les portraits de l'auteur de *Pickpocket* sont d'une espèce particulière : ni psychologiques, ni moraux, encore bien moins physiques, mais spirituels. Tel celui du lieutenant Fontaine, dans *Un condamné à mort s'est échappé,* ou d'Anne-Marie, dans *Les anges du péché.* Le cinéaste se fait ici peintre. Ce peintre moderne qui veut inscrire sur la toile toute l'histoire d'un être, l'essence même de sa destinée, par delà les visages multiples que lui donne l'éclairage particulier de chaque instant. Et, pour ce faire, il sélectionne les traits sur lesquels il pense que le temps ne saurait avoir de prise. Bresson, pareillement, n'a retenu, pour dessiner sur l'écran le portrait éternel de Jeanne, que les éléments dont l'histoire a dûment garanti l'authenticité : les minutes mêmes du procès, c'est-à-dire les réponses que fit la sainte à ses juges. Le reste, il nous le donne — qu'on nous permette cette expression — comme par surcroît. Il le propose, ne l'impose point. Visages, vêtements, lieux, tout cela est indiqué, signifié, présent pour mémoire. Si toute peinture de l'invisible se fait par l'intercession du visible, il importe que ce visible possède l'irréfutable présence du vrai. Et si ce visible n'a point d'autre forme que celle de la parole humaine, il faut savoir s'y limiter et tout bâtir à partir de cette parole.

Traduire le Verbe en signes lisibles, il nous semble du reste que Bresson n'a jamais fait autre chose. Mais la vérité qui apparaît ici est double : ce n'est pas seulement celle de Jeanne, c'est aussi celle du christianisme. Ce portrait de Jeanne est aussi un portait du chrétien. Un portrait du chrétien et le récit d'une victoire. La Jeanne de Dreyer était surtout une victime ; l'écran nous peignait son calvaire, nous livrait l'image d'un martyre. Nous découvrons avec Bresson l'autre face de ce calvaire, le sens réel de ce martyre. Le film nous rend sensibles l'allégresse profonde du sacrifice, la jubilation intérieure de Jeanne allant au-devant de la mort, comme on va au-devant de l'être aimé, au-devant du bonheur, au-devant de la vie. Un long *travelling* accompagne les pieds nus de l'héroïne courant au supplice de l'élan même dont la flèche vole vers son but. Ces pieds, ce sont ceux que l'écran nous avait montrés à plusieurs reprises, enfermés dans de lourds brodequins et immobilisés par un pesant anneau. Le souffle de spiritualité qui passe sur la scène évoque les accents de passion brûlante, exaltée, qu'inspira à certains mystiques le souvenir de leurs extases.

Une fois de plus, Bresson nous raconte l'histoire d'une libération. Anne-Marie, dans *Les anges du péché,* meurt purifiée de son orgueil, et son sacrifice sauve Thérèse ; Jean, dans *Les dames du Bois de Boulogne,* renonce à ses attitudes mondaines et libertines, la mort d'Agnès l'ouvrant définitivement à l'amour ; le curé d'Ambricourt, dont la courte existence ne fut qu'une lutte de tous les instants contre la désespérance ou la misère physiologique, est délivré de ce corps qu'il subissait comme le poids de la croix ; Fontaine, dans *Un condamné à mort s'est échappé,* retrouve la liberté et découvre en même temps la confiance en autrui, car il ne s'évade pas seul ; Michel, le *Pickpocket,* s'évade lui aussi d'une prison, celle de sa solitude et de son orgueil.

C'est donc dans la mesure où ils décrivent un processus de libération que ces films sont essentiellement chrétiens. Car Dieu nous donne moins la liberté que le pouvoir de nous rendre libres. Et ce pouvoir, c'est l'amour. C'est par l'amour

que je me crée moi-même, et c'est en atteignant à une authentique liberté que je réalise en définitive les plans divins. Seuls, les instruments de cette libération peuvent m'échapper : dans *Les dames,* c'est l'endurcissement d'Hélène dans le désir de vengeance qui sauvera Jean ; dans le *Pickpocket,* c'est un long voyage à l'étranger, dont nous ne saurons rien, qui mûrira mystérieusement la conscience de Michel. Mais Dieu n'est jamais que le promoteur, l'instigateur de notre liberté : comme disait Emmanuel Mounier, il « nous invente avec nous ».



On a parlé de la tyrannie qu'exerce Bresson sur ses interprètes, des exigences qu'il manifeste à leur égard, de la volonté obstinée qui semble le posséder de les réduire entièrement à sa merci, de les dépouiller de leur individualité. Pour notre part, nous n'y voyons ni perversité de l'orgueil démiurgique, ni jeu d'esthète désincarné. Nous y verrions plutôt une attitude qui, dans son excès même, témoigne encore de cette vision spirituelle du destin de l'individu, particulière à Robert Bresson. Au cours d'une interview, l'auteur du *Condamné à mort* a confessé l'intérêt que prenait à ses yeux, tout au long du tournage, la révélation progressive de la personnalité de l'acteur. Ce serait donc pour favoriser cette éclosion, cette espèce de seconde naissance, qu'il contraindrait ainsi ses interprètes à se débarrasser de cette personnalité impure, sinon factice, avec laquelle ils pénètrent sur le plateau. Ce ne serait pas seulement dans l'intérêt du rôle, mais aussi dans celui du comédien : l'acteur, comme tout artiste, se construit de la sorte un être neuf, *à partir* de sa création. Un être neuf, plus pur également, parce que fondé sur la réceptivité, la disponibilité, l'épanouissement des facultés d'accueil et de transformation.

Mais la fonction de l'acteur ne repose-t-elle pas précisément sur le don, l'oubli de soi ? C'est sans doute parce que la plupart des comédiens se montrent incapables d'un tel renoncement que Bresson recourt si souvent à des non-professionnels. Ceux-ci, du moins, savent conquérir une liberté nouvelle à travers la consécration d'eux-mêmes à une tâche qui, au

premier abord, les dépasse : la création, dans toutes les dimensions de son être, d'une personne imaginaire. Comment on devient réellement soi-même, en empruntant la seule voie authentique qui y conduise, c'est-à-dire la médiation de l'autre : n'est-ce point en définitive ce que Bresson apprend à ses acteurs ? La notion à laquelle il refuse de croire en ces matières, c'est en somme celle d'expérience. Le comédien professionnel, qui fait appel à son métier, *revit son rôle.* Or, ce que désire Bresson, c'est qu'il le *vive.* C'est-à-dire qu'il en éprouve chaque instant comme une découverte, ainsi qu'il va de sa propre existence. Qu'il se crée par conséquent lui-même en même temps qu'il crée son personnage, qu'il devienne lui-même en devenant autre. Ambition apparemment interdite au comédien trop expérimenté, qui, par définition, est multiple, dont la personnalité est faite de maintes personnalités virtuelles, et qui, de ce fait, ne sera jamais ni tout à fait lui-même, ni tout à fait un autre, son talent consistant à vivre avec plus ou moins d'habileté une aliénation essentielle. Une véritable métaphysique de l'acteur — d'inspiration chrétienne — est ainsi incluse dans l'esthétique bressonienne.

*
* *

Que *Le procès de Jeanne d'Arc* semble apporter à ces vues une éclatante justification, cela n'est certes guère étonnant. Florence Carrez, choisie par Bresson après bien des scrupules et des tâtonnements, ne tente jamais de *reconstituer* le comportement supposé de Jeanne à tel ou tel moment de son procès ; elle ne s'efforce point de retrouver ses expressions, elle ne cherche même point à *être* Jeanne : elle se contente de vivre — intérieurement — le texte qu'on lui a confié. « Parlez pour vous-même, non pour le public », conseille, avec une apparence de paradoxe, Bresson à ses interprètes. C'est en effet au théâtre qu'on parle pour le spectateur, pour passer la rampe. Au cinéma, c'est l'image qui passe (ou ne passe pas) la rampe. Mais le texte fait partie de l'image, il se fond avec elle dans la même substance. Si l'image est truquée, le texte le sera aussi, si juste soit-il en lui-même, si naturelle que soit l'intonation du comédien.

Dans le cas du *Procès,* le problème se présentait donc de la manière suivante : découvrir une interprète, plus exactement un visage, qui correspondît à la réalité de Jeanne, telle qu'elle est définie strictement par le texte que nous avons en notre possession, et replacer ensuite ce texte dans la bouche de l'interprète, sans que rien ne risquât d'altérer le moins du monde l'« image » ainsi obtenue. Car ce texte pouvait se révéler brusquement faux, désaccordé, une fois « synchronisé » avec la traduction visuelle qu'il avait inspirée. Or, pour qu'il n'en fût pas ainsi, il nous semble qu'il convenait de lui laisser sa nudité de texte littéraire, sa sécheresse de document historique. De le traiter en somme comme tout autre chose qu'un dialogue cinématographique : comme une sorte de récitatif à deux parties, de dialogue intemporel. Ce que paraît avoir parfaitement compris Bresson.

Il n'est pas sans intérêt d'autre part de noter qu'ici, pour la première fois chez l'auteur, le dialogue commande l'articulation du film, qu'il est non seulement abondant, et d'une exceptionnelle qualité, mais encore d'une importance qui en fait l'élément majeur, tout à la fois chair et ossature, de l'ouvrage. Cinéaste du monologue — et de ce fait, souvent accusé de solipsisme, d'égocentrisme —, Bresson nous découvre ici un visage nouveau, qui le rapproche singulièrement d'un christianisme très authentique. Le véritable « *suspense* » spirituel qu'il nous propose, fondé sur le dialogue des consciences, l'affrontement du monde par l'individu, est l'image même d'une destinée chrétienne, orientée par l'espérance, soutenue par la foi, et pourtant sans cesse menacée par le désespoir. La tension dialectique qui résulte de la conjonction de ces lignes de force est admirablement rendue par la structure même du film, fait d'une succession assez heurtée d'interrogatoires, identiques dans leur forme, sinon dans leur matière, ainsi que par l'alternance des champs contre-champs (Jeanne et Cauchon), procédé rabâché qui revêt ici une signification et une force toute neuves.

Tout le style du film est du reste placé sous le signe de cet équilibre des forces, de cette ambiguïté des apparences, der-

rière laquelle mûrit mystérieusement le destin spirituel de l'individu. Le visage de Florence Carrez, dépouillé des apprêts de la femme comme des artifices de la comédienne, garde quelque chose d'impénétrable dans sa lumineuse limpidité : paradoxe du mariage de la transparence et de l'insaisissable, que les musiciens les plus authentiquement spirituels, tel Mozart, font si souvent surgir dans notre esprit. La Jeanne de Bresson est hardie et timide, fière et humble, subtile et innocente, élégante et simple. Sa liberté n'éclate point dans chacun de ses gestes, de ses regards ou de ses paroles, et elle peut même emprunter l'apparence de la soumission. Mais la liberté du chrétien se situe au point de jonction de la liberté et de la fidélité. Elle instaure une permanence secrète, que n'affectent point les incessantes variations de l'être esclave du temps et de l'espace. Ce que devait découvrir Jung à la fin de sa vie, au terme d'un étonnant itinéraire parti de la psychanalyse, cette science qui enchaîne l'homme à des puissances obscures et incontrôlables, en prétendant le rendre libre. Nous trouvons ces lignes dans son recueil posthume, *Mémoires, rêves et réflexions :* « Notre univers, avec ses concepts de temps et d'espace, et de causalité, est en relation directe avec un autre ordre universel, situé derrière ou sous lui, dans lequel ni *ici* ou *là,* ni *avant* ou *après* n'ont d'importance ». La liberté du chrétien est celle-là même de l'esprit. C'est parce qu'elle est libre que Jeanne, face à ses juges, peut en eux respecter le prêtre, tout en méprisant le politique. Elle sait bien qu'il lui est seulement permis d'être lucide, et que ceux qui doivent être jugés le seront par un Autre, en leur temps et en toute équité.

Christian ZIMMER

DU SERF-ARBITRE
A LA LIBERTÉ DU CHRÉTIEN

Les cheminements de Martin Luther

Pour Luther l'état de liberté caractérise le chrétien. Cette liberté d'ordre théologique n'a presque rien à voir avec ce que le philosophe appelle liberté. Nous pourrions donc nous en tenir à une étude sur la seule liberté de « l'homme chrétien », voire au traité que Luther lui consacra en 1520, œuvre universellement admirée, y compris de ceux qui par ailleurs sont fort adversaires de l'auteur. Nous ne résistons pas à l'envie d'en citer immédiatement le début, bien qu'il soit très connu. Nous y trouvons tout à la fois un écho de l'enseignement de saint Paul aux *Romains* et aux *Galates,* et la manière propre du « père de la réformation » :

> « Afin que nous ayons une connaissance approfondie de ce qu'est un chrétien et sachions en quoi consiste la liberté que le Christ a acquise pour lui et lui a donnée, ce dont saint Paul nous parle abondamment, je vais avancer ces deux propositions :
>
> Un chrétien est un libre seigneur de toutes choses et il n'est soumis à personne.
>
> Un chrétien est un serf corvéable en toutes choses et il est soumis à tout le monde.
>
> Ces deux propositions se retrouvent clairement dans saint Paul : *Je suis libre en toutes choses et je me suis fait le serviteur de tous* (*1 Cor.*, 12), et : *N'ayez d'obligation envers personne, si ce n'est de l'amour mutuel* (*Rom.*, 13) ».

Ce passage nous met en plein cœur de notre sujet. Il pourrait presque l'épuiser. Luther considère les trente points de son

traité sur *La liberté de l'homme-chrétien* comme un simple développement des deux propositions initiales.

Que notre lecteur se rassure : notre intention n'est pas de le faire passer par ces trente points ! Je crois plus utile pour lui une introduction historique, plus précisément une rétrospective des cheminements spirituels du réformateur autour de l'idée de liberté. Notre plan suivra ainsi un ordre chronologique en même temps que logique, et nous serons amenés à parler de la liberté dans son ensemble, pas seulement de celle du chrétien (en dépit de ce que nous avons dit du caractère très spécifique de la *liberté chrétienne* chez notre auteur). Il nous semble qu'au terme de notre exposé historique, notre texte de départ sera éclairé, et du coup peut-être certaines difficultés inter-confessionnelles.

Nous nous reporterons d'abord aux années 1515-1518 et aux cours de théologie que le jeune maître de Wittemberg donnait alors à ses étudiants. Il commençait à y nier que l'homme fût libre dans l'affaire de son salut. Mais connaître cette servitude lui paraissait un savoir libérateur : c'est lorsqu'on a renoncé à ses forces propres, à son vouloir propre qu'on est à même de se livrer passif à la « pure Miséricorde », à la « foi qui sauve », à la vraie liberté.

L'année 1520, en même temps qu'elle voit la condamnation de Luther par Léon X, est celle de ses *grands écrits réformateurs.* Nous en retiendrons surtout la proclamation de la liberté du chrétien face à la Loi et face à l'autorité dans l'Eglise.

Les années qui suivent sont pleines de luttes, de controverses, de plans d'organisation. Luther aura souvent l'occasion de réaffirmer, de préciser, d'accentuer et aussi de limiter ses propositions sur la liberté. Pour ne pas trop nous éparpiller nous nous concentrerons sur le fameux traité du *Serf-arbitre,* écrit contre Erasme en 1525.

I. LIBERTÉ CAPTIVE DE L'HOMME ET LIBÉRATION DU CHRÉTIEN CHEZ LE JEUNE LUTHER (1515-1518)

1) *Le jeune Luther et la théologie de la croix*

Nous prenons Luther en 1515 ; à l'automne de cette année il inaugure ses leçons sur l'*Epître aux Romains*[1] et va pour la première fois tenir sur la liberté des thèses proprement luthériennes. Il a alors dépassé la trentaine ; depuis dix ans il est religieux, ermite de saint Augustin, et prêtre depuis sept ans. La confiance de ses supérieurs, hommes pieux et sages, lui est acquise. Son enseignement dans la petite université de Wittemberg fait quelque bruit dans le milieu restreint, il est vrai, des professeurs et étudiants en théologie d'Allemagne septentrionale. Le lecteur d'aujourd'hui ne peut manquer de trouver ses commentaires ou cours bien médiévaux de forme ; mais les jeunes auditeurs du XVIe siècle s'émerveillaient de leur originalité : l'Ecriture y était expliquée dans une libre et vive critique des commentateurs antérieurs et avec un appel discret, mais évident, à l'expérience religieuse.

Le nouveau docteur en effet ne pensait pas que « la connaissance, la lecture et la spéculation fissent le théologien », mais « la vie, la mort et le châtiment » (il entendait par là la recherche sérieuse et angoissée du Dieu qui sauve : WA, 5, 363). Son thème, presque son unique thème, était celui de la conversion, et ses questions : comment être juste *devant Dieu* ? Comment accomplir une Loi impossible ? Comment, fils d'iniquité, rencontrer un Père au visage enfin apaisé ? A

---

1. Les *Leçons* ou le *Commentaire sur les Romains* passent pour la première œuvre proprement luthérienne de Luther. Y apparaît surtout le thème du juste qui demeure pécheur (parce qu'habité par la concupiscence). Avant 1515 le jeune théologien avait écrit sur les *Sentences* de P. Lombard, sur saint Bernard et Tauler et un volumineux *Commentaire des psaumes*. Cf la *Note bibliographique* à la fin de cet article, dans laquelle nous précisons notre système de références.

l'heure de son *Commentaire sur les Romains,* Luther pense pouvoir donner un principe de réponse à ces questions, si longtemps posées à lui-même, avant de l'être à ses étudiants.

Ce principe de réponse est donné dans ce que Luther appelle une *théologie de la Croix*[2]. Pour être sauvé, être juste, pour accomplir la loi, il faut ne rien attendre de soi, mais se livrer au « Jugement » que Dieu prononce dans et par la Croix de son Fils. Ce Jugement se dresse comme contradiction de « tout ce qui est de notre sens, de notre avoir, de notre pensée ; il est destruction de notre sagesse, de nos vertus, et surtout de notre justice religieuse[3]. Mais celui qui cède à la Révélation de la Croix, qui entre en connivence avec la Parole qui condamne et son péché et ses vains efforts pour en sortir, voit le « jugement » sévère se muer en douce « justice » miséricordieuse. Il sait que le Dieu, dont il a rejoint la vérité[4], est

---

2. Ce sera surtout dans les *Propositions* et les *Résolutions* composées pour la dispute de Heidelberg en 1518 que Luther opposera *théologie de la Croix* et *théologie de la gloire* (cf. WA, 1, traduction française dans M. LUTHER, *Œuvres,* Labor et Fides, Tome 1, 1957). Mais le thème joue un grand rôle dans les *Dictata super Psalmos* de 1513, le *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* la *Lettre à Spenlein* de 1516, etc. Cette importance de la *théologie de la Croix* chez Luther a échappé à beaucoup d'historiens et commentateurs. Elle a au contraire frappé W. von LOEWENICH, *Luthers Theologia crucis,* Munich, 1954, et LHOSE, *Ratio und Fides in der Theologie Luthers,* Göttingen, 1958.

3. Fk, p. 219 ; cf. aussi p. 59 et 67 : « Comprenons qu'il nous faille devenir pécheurs, menteurs, sots et que périssent toute notre justice, notre vérité, notre sagesse, notre vertu. C'est ce qui arrive, lorsque nous croyons être pécheurs, menteurs et que notre vertu et notre justice ne sont absolument rien devant Dieu ».

4. Luther attache une importance très grande au fait que l'homme en reconnaissant son péché et son impuissance rentre dans la pensée que Dieu a sur lui. C'est une entrée dans la vérité. Voici les références aux textes les plus frappants sur cette connivence entre l'homme qui s'accuse et Dieu : *Dictata super psalmos,* ps. 50, WA, 3, 289 ; *Romains,* Fk, p. 67 ; *Lettre à Spalatin* en 1518 (« Qu'est-ce que la Justice ? S'accuser soi-même. Pourquoi ? Parce qu'on prévient le jugement de Dieu et on condamne soi-même ce

désormais avec lui. Alors, les valeurs « de chair », les valeurs qui brillent aux yeux des hommes s'étant évanouies, le croyant commence à pénétrer dans un nouveau cercle de valeurs. En premier lieu il est « recouvert » de cette justice « aux yeux de Dieu », de cette « justice d'en haut », qui n'a rien à voir avec la justice « terrestre » et acquise (celle de l'homme qui pense se sauver par sa propre énergie). Gratuitement le pécheur est tenu pour juste[5].

Notons que dans le *Commentaire sur les Romains*, justice, sagesse, miséricorde de Dieu, sont ressenties par le croyant dans une expérience qui demeure obscure ; elles sont comme « cachées sous leur contraire, la vie étant cachée sous la mort, l'amour sous la haine, la gloire sous l'ignominie, le salut sous la perdition, le royaume sous l'exil » (Fk, p. 219). La théologie luthérienne *de la croix* est essentiellement une méthode négative appliquée à l'affaire du salut : quand Dieu vient à nous et nous fait don de ses biens, il faut que pâlisse et soit détruit tout ce qui est de l'homme, principalement ce qui chez l'homme portait le même nom que les dons de Dieu. Nous sommes au cœur d'une théologie de dépaysement.

2) *La liberté captive*

La croix, détruisant tout ce en quoi l'homme sur cette terre trouvait assurance, détruit la liberté. Exactement, elle force le futur croyant à avouer, qu'en tant qu'homme charnel, sa

---

que Dieu condamne »). Mais cette condamnation de l'homme par lui-même est effet d'un éclairage divin et de la grâce, cf. *Dictata*, WA, 3, 29 et 190 : « L'homme ne verrait jamais sa misère s'il n'était éclairé jusque dans ses profondeurs par la lumière sainte ». *Rom.*, 3, Fk, p. 67 : « Si Dieu n'était pas venu le premier en nous... nous n'aurions pas pu rentrer en nous-mêmes ».

5. Le *Commentaire* insiste tout entier sur la gratuité du Don de Dieu. Nous sommes donc sauvés, selon lui, par une justice « extérieure à l'homme » (*extranea* opposée à *domestica*), ou encore par « pure miséricorde ». Cette justice vient nous « recouvrir » comme tombant d'en haut ; elle nous est imputée, puisqu'elle ne vient pas de nous (cf. Fk, p. 60, 73, etc.).

liberté est un vain mot. Celui qui aspire aux vraies libérations, doit d'abord reconnaître n'avoir en lui aucun vrai principe de libération.

L'homme d'avant la conversion ne peut vouloir que le mal ; le péché a sur lui domination absolue ; il est rivé à son égoïsme[6]. Un mot qui va faire fortune apparaît au chapitre 8 du *Commentaire* pour caractériser cet état du vouloir de l'homme enchaîné : le mot *serf-arbitre.* Il s'oppose à libre arbitre, expression classique pour désigner l'exercice normal de la volonté opérant ses choix : « Le libre arbitre, dit Luther, en dehors de la grâce, n'a absolument aucun pouvoir pour aller vers la justice mais se meut nécessairement vers le péché. C'est pourquoi saint Augustin l'appelle, au lieu de libre-arbitre, serf-arbitre (Fk, p. 212 ; AUGUSTIN, *C. Julianum,* II, 8, 23).

3) *En quoi la liberté est-elle captive ?*

La liberté est captive ; elle choisira toujours le mal. C'est assurément ce que dit Luther ; et ses historiens, qu'ils fussent ou non d'accord avec lui, n'ont pu qu'enregistrer sa position. Mais tous n'ont pas su expliquer heureusement en quoi consistait cette captivité.

Disons d'abord qu'elle n'est pas chez Luther conçue comme un déterminisme matérialiste. Il ne pense pas qu'un attrait irrésistible attire la volonté du pécheur vers des objets déterminés qui de soi seraient mauvais. Le païen, le juif, le chrétien pharisaïque (tels sont les catégories les plus marquantes de l'homme charnel) ont à leur disposition une bonne marge de choix. Non seulement ils peuvent opter pour telle ou telle œuvre pernicieuse, dont chacun sait l'immense variété, ils peuvent aussi se livrer à des gestes d'apparence beaux et louables,

---

6. Cf. Fk, p. 75 (L'homme ne peut chercher et aimer par-dessus tout que ses propres biens) ; 150 (Impossibilité d'accomplir la loi) ; 156 (Le péché est le maître, ceux qui sont *sous la Loi* sont nécessairement dans le péché) ; 160, 161, 164, 171 (La *Loi de la chair* ne peut vouloir que le mal).

extérieurement tout semblables à ceux des saints. Ainsi le pire des hommes accomplira à l'occasion quelque bien (Fk, p. 170-171). Le pharisien se conformera, souvent du moins, aux prescriptions détaillées de la loi (p. 41, 44 ; p. 89, 91, 99). Le païen aura ses vertus, répondant à la définition que les *Ethiques* d'Aristote donnent de la vertu : il aura sa décence, voire sa chasteté ; il aura sa justice politique et Régulus, qui aurait pu rester dans ses foyers, se livrera bravement aux tortionnaires carthaginois, afin de ne point se parjurer[7].

Gardons-nous donc de croire que le *serf-arbitre* fasse de l'homme *charnel* un être purement instinctif, mécanisé. Sur le plan de ce que serait une morale naturelle (mais on ne peut guère en parler chez Luther), la liberté ne paraît pas captive. Seulement ce plan n'intéresse pas notre auteur ; s'il lui arrive de parler d'une certaine excellence naturelle de l'homme, c'est toujours pour la mettre en regard de son destin surnaturel. Or, vue de cet angle, la vertu est dénoncée, plus âprement même que le vice, comme obstacle au salut ; elle est occasion d'orgueil, ou plus exactement de *complaisance*[8] ; elle entretient l'homme dans l'illusion néfaste d'avoir en lui les ressources nécessaires à sa justification.

Car par rapport à l'affaire du salut, la liberté est captive. Aucun genre d'action ne lui est interdit, mais il lui est impossible d'accomplir quelque action que ce soit de manière à ce qu'elle « vaille devant Dieu ». En ce sens Luther dira à plusieurs reprises : l'homme peut faire « les œuvres de la loi », être matériellement quitte des « prescriptions de la loi » ;

---

7. Cf. Fk, p. 1, 35, 221 (sur la vertu en général) ; p. 163 (sur la chasteté) ; 244 (justice politique). Luther cite assez souvent Aristote, dont il avait commenté les *Ethiques*. Il est à ses yeux le « philosophe rance » (cf. *Remarques sur les Sentences*). Cependant il reste attaché à certaines de ses analyses des choses terrestres, en particulier de la « vertu » du païen.

8. La « complaisance » (*complacentia*) n'est pas tant la fatuité que le sens de l'autonomie individuelle. Cf. Fk, p. 1, 19, 67, 71, 105, 184, 189, 336.

mais il ne peut accomplir la loi elle-même (entendons : il ne peut se donner l'attitude intérieure qui commande une obéissance véritable : p. 40, 44 ; p. 72, 89, 91, 99).

On voit que, pour l'avoir situé, nous n'avons pas affaibli le fameux pessimisme du réformateur face à la nature déchue. Ce pessimisme apparaîtra davantage si, avec notre auteur, nous appelons péchés toutes ces actions qui ne sauraient valoir devant Dieu. Ainsi sont péchés l'observance du pharisien, l'héroïsme du vertueux païen, la bonne action que le pécheur fait « comme par hasard » (*casualiter* : p. 170). L'homme *charnel* va donc nécessairement de péchés en péchés. Et le Luther de 1515-1516 se prépare à énoncer la thèse abrupte, l'une des quatre-vingt dix-sept contre la théologie scolastique, de 1517 : « La vérité est que l'homme, tel un arbre mauvais, ne peut vouloir et faire que le mal »[9].

Nous avons dit en quoi pour Luther la volonté est *serve.* Ses chaînes ne lui viennent ni du monde ni des objets extérieurs, mais d'elle-même. En elle règne une loi qui toujours et immanquablement l'éloigne de la Volonté de Dieu, plus même, qui la dresse en toute occasion contre cette Volonté. Notre sujet requiert que nous disions quelques mots de cette loi de péché (Luther l'appelle concupiscence ou vouloir propre, *complacentia* ou retour sur soi ; tous ces termes étant à peu près synonymes[10]). Il nous faudra également préciser ce qu'est selon Luther cette Volonté de Dieu à qui se heurte sans cesse le vouloir de l'homme. Quelques explications à ce sujet nous

---

9. On trouve beaucoup de « thèses » dans la vie de Luther, comme dans la vie universitaire du temps où les maîtres avaient coutume d'afficher des propositions qu'ils voulaient défendre en dispute publique. Les 97 thèses *contre la théologie scolastique* furent lancées à l'occasion de la soutenance du bachelier Gunther en septembre 1517. On les trouve dans WA, 1, 315-321 (trad. franç. dans *Œuvres,* 1, p. 97 ss).

10. Dans l'enseignement catholique le mot concupiscence désigne un certain déséquilibre des appétits de l'homme, obéissant avec peine à la raison. Elle est une suite du péché originel. Chez Luther la concupiscence est le péché originel perpétué chez les hommes d'aujourd'hui. Elle consiste essentiellement dans le vouloir propre

permettront, je crois, de saisir pourquoi le *Commentaire sur les Romains* proclame la liberté captive.

4) *Pourquoi la liberté est-elle captive ?*

La liberté, selon les vues de Luther, est captive en ce qu'elle ne saurait jamais rejoindre la Volonté de Dieu. Cette Volonté en effet a trop d'exigences et des exigences absolument disproportionnées avec ce que saurait vouloir l'homme.

Dieu réclame qu'on obéisse à ses commandements. Ceux-ci sont bien connus par la Loi, de plus inscrits dans la conscience de l'homme[11]. Mais par-delà l'obéissance aux divers commandements, et à l'occasion de chacun d'eux, Dieu exige l'Amour et un Amour absolument pur.

La conception de l'Amour pur, que nous trouvons dans le *Commentaire sur les Romains* (et auparavant dans les *Leçons sur les Psaumes*) est de celles qui sont à la racine de toute la théologie luthérienne et de la réformation. L'*Amour pur* est élan vers Dieu, excluant tout autre amour, excluant surtout toute considération d'intérêt personnel, tout retour sur soi. On peut prouver en être possédé, lorsqu'on désire plutôt être en enfer selon la volonté de Dieu qu'au ciel sans son accord.

Une autre marque de l'*Amour pur* est de ne souffrir aucune crainte, aucune tiédeur ; il est joie empressée et généreuse en Dieu. Le mot *hilaritas* revient plus que fréquemment sous la plume du jeune théologien pour désigner cette allègre spontanéité si caractéristique de l'amour pur[12].

(le fait de ramener à soi tous ses désirs, même apparemment les plus désintéressés). Elle est absolument invincible sans la grâce. Elle survit à la justification (d'où le juste sera dit pécheur), mais perd alors son empire.

11. Luther, loin d'être ennemi de la Loi part de la question : comment être quitte envers une Loi impossible à pratiquer. Cette Loi se confond avec le Décalogue et les prescriptions de la conscience. Sur la conscience, cf. Fk, p. 43, 71, 242, 345 ; idée que la loi naturelle est inscrite dans la conscience : p. 37, 39, 183.

12. *Hilaritas* dans le latin scolastique désigne la spontanéité. Cf. dans le *Commentaire,* Fk, p. 45 (*hilari et pura voluntate*) ;

Or, voyons-le bien, le Dieu de Luther veut tout ou rien : si on ne lui obéit pas jusqu'à l'oubli total de soi et la spontanéité absolue dans la soumission, on est à ses yeux prévaricateur de la loi, au même titre que l'impie ou le libertin.

Il est donc bien difficile d'échapper au péché, conclura-t-on ; c'est même radicalement impossible, affirme Luther, du moins pour l'homme *charnel* (c'est-à-dire pratiquement : sans la grâce). La volonté *charnelle* est en effet nécessairement commandée, on pourrait dire préorientée, par la concupiscence. Les choix du pécheur, nous l'avons déjà dit, sont sujets à une certaine variété, mais, tous partent et ne peuvent partir que du désir de cultiver le moi, de satisfaire le moi, de valoriser le moi ; tous aboutissent à nouer encore davantage la conscience de l'homme pécheur sur elle-même. Ainsi, réduite à l'essentiel, la concupiscence luthérienne est une radicale impuissance au pur Amour, au désintéressement. Nous l'aurions crue plus nocive, pensons-nous peut-être. Mais pour le jeune Luther c'est déjà atteindre la perdition que d'être face à Dieu dans cette attitude où entrent nécessairement amour de soi et crainte servile. Dès cet instant tout est corrompu à la racine. La vertu cultivée en ce climat devient pire qu'un vice, une espèce d'idolâtrie, une folle tentative pour s'emparer de Dieu au lieu de le laisser régner en nous. Ecoutons le chapitre 6 du *Commentaire* à ce sujet :

> « On peut parler de *vieil homme* à propos de quelqu'un qui accomplit les *œuvres de la chair* (Luther désigne ici le pécheur ordinaire) ; mais on peut aussi en parler à propos de celui qui agit selon la justice, cultive la sagesse, s'exerce en toutes sortes de bonnes œuvres spirituelles, voire même aime et honore Dieu. Car en tout cela, il ne fait que se servir de Dieu et jouir de ses dons » (Fk, p. 155).

---

p. 72-73, 93, 166 (... *homo mutatus in spiritu hilari corde et voluntario omnia velit et agat, non servili timore aut puerili cupiditate sed liberali et virili animo*), 194, 281, 322. Pour noter les passages où il est question de l'amour pur, sans cette connotation de l'*hilaritas,* il nous faudrait une page entière de références.

Cette corruption du meilleur est assurément présence perpétuée et triste conséquence de la faute des premiers parents. Voilà pourquoi il est classique de déceler dans une doctrine particulièrement pessimiste du péché originel la base de toute la théologie luthérienne, de sa conception du *serf-arbitre* en particulier. Il faut cependant noter que le *Commentaire sur les Romains* nous place rarement face au drame historique de l'humanité et de sa chute, et très souvent face au drame actuel de la conscience pécheresse. Et alors s'affirme au maximum l'incompatibilité de deux amours : l'amour de soi dont on ne voit pas qu'il puisse ne pas être mépris de Dieu, et l'amour de Dieu qui ne s'affirme que dans l'oubli total de soi. Le serf-arbitre n'est rien d'autre que l'impossibilité absolue de créer de l'amour de Dieu à partir de l'amour de soi. Tel est le cœur et la racine de la conception luthérienne de la liberté captive.

5) *La vie chrétienne comme libération et liberté*

Luther n'est pas un auteur pessimiste. La proclamation du serf-arbitre, de ces péchés ajoutés aux péchés, est chez lui prélude à l'audition dans la joie de l'Evangile du Salut : « Lorsque l'homme est anéanti avec toutes ses valeurs, ses bonnes œuvres et tout son être, qu'il ne reste plus qu'un misérable pécheur damné et abandonné, alors on verra venir l'aide et la Puissance de Dieu »[13]. L'aveu d'impuissance, sans bien sûr qu'il lui faille attribuer quelque contenu méritoire, dispose à recevoir gratuitement de Dieu justice et salut.

Alors l'homme rentre dans le nouvel ordre de valeurs qui caractérisent la vie chrétienne. Car pour Luther il y a réellement

---

13. Cette citation de Luther n'est pas de son *Commentaire sur les Romains*, mais d'un *Sermon* de 1518 (WA, 2, 160). On pourrait citer bien d'autres textes de Luther décrivant le même mouvement du désespoir au salut (cf. propositions 17 et 18 de la *Dispute de Heidelberg*, WA, 1, 354 : « Parler (comme j'ai parlé) ne doit pas donner lieu à désespérer, mais à s'humilier et aviver la recherche zélée de la grâce. Car il est certain que l'homme doit totalement désespérer pour être à même de recevoir la grâce du Christ »).

une vie chrétienne (une sanctification interne suivant la justification purement gratuite et extérieure). Il est nécessaire de le dire, car certains l'ont nié, interprétant à leur façon ce que notre auteur dit d'une *justice forensique*[14]. Décrire la vie chrétienne d'après Luther n'est pas de notre propos. Nous l'avons cependant évoquée, car la liberté revendiquée si fortement par Luther pour le chrétien, est d'abord à comprendre comme épanouissement suprême de la vitalité du juste.

Mais avant de parler de liberté, il nous faut, dans l'esprit du *Commentaire sur les Romains,* parler de libération. Un lecteur de saint Paul ne manquera jamais de présenter l'entrée dans la grâce (ou dans la *justice*) comme affranchissement du péché et de sa dure loi. Pour Luther, dont on a vu la conception de la concupiscence, cela veut très strictement dire libération d'une tyrannique recherche du moi, et même en un seul mot, libération du *moi,* en tant qu'il est « objet final et ultime, et idole de l'homme »[15]. Aussi le mot de l'Evangile, *tu aimeras ton prochain, comme toi-même,* gêne notre commentateur ; le Seigneur n'a-t-il pas ailleurs commandé de se haïr soi-même ? Et bravement Luther explique la phrase de saint Matthieu de la façon suivante : Aime ton prochain (toi, chrétien) à la

---

14. Justice *forensique* est un terme technique des historiens de Luther. Par là on désigne une justice (principe de salut) qui vient d'en haut et reste extérieure à l'homme, le recouvre, mais ne lui devient pas intérieure. Le terme s'oppose à justice *inhérente,* celle qu'en dogme catholique apporte la *grâce justifiante* qui habite le cœur de l'homme. En théologie luthérienne il n'y a pas de grâce justifiante et inhérente, mais une activité de Dieu où entre l'homme sans intermédiaire d'habitus. Mais certains interprètes de sa pensée, tant protestants que catholiques, ont cru que rien ne se passait dans l'homme après sa justification, tout restait « au dehors ».

15. Notre citation est prise des *Dictata super Psalmos,* WA, 3, 189 ; les textes sur une délivrance du *moi* pécheur par la grâce (délivrance relative et progressive) sont assez nombreux dans le *Commentaire sur les Romains* (cf. entre autres Fk, p. 249, 304 ; voir sur ce point délicat K. HOLL, *Gesammte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* I, Luther, étude intitulée *Neubau der Sittlichkeit,* Tübingen, 1932).

manière dont l'homme naturel s'aime lui-même d'un « vicieux amour » (Fk, p. 337). Quand Dieu agit dans ses saints, il les délivre de « tout sens propre », au point que, dit paradoxalement notre auteur, « *il les fait suprêmement vouloir ce que, suprêmement, ils ne veulent pas* » (Fk, p. 271).

A moins que je ne me trompe, plusieurs de mes lecteurs s'étonnent de ce que Luther envisage avec tant d'insistance une libération du juste par rapport à son moi pécheur et à son vouloir propre. Ils ont surtout retenu de la doctrine luthérienne la fameuse thèse sur la persistance du péché (ou de la concupiscence) dans l'âme du justifié. Certes Luther a bien posé cette thèse ; elle est même un des leitmotivs de son *Commentaire*[16]. Mais la formulation la plus achevée de ce point de théologie (sous la grâce, l'homme est *simultanément juste et pécheur*) laisse précisément place à la coexistence de deux principes de vitalité chez le croyant. Aucune contradiction donc n'est à déceler entre ces deux affirmations luthériennes : le juste reste soumis au péché, le juste est affranchi du péché (tout dépend de l'angle d'où on le regarde). L'homme *sous la grâce* est évidemment affranchi du péché, quand on le considère déjà livré à l'œuvre justifiante de Dieu : et le *Commentaire,* surtout dans ses derniers chapitres, nous décrit cette œuvre de Dieu et de la croix, mortifiant « les membres du vieil homme », éduquant progressivement le cœur du saint à l'amour pur. Mais le saint pour Luther est aussi un pécheur, prévaricateur et mêlant son vouloir propre à ses œuvres les meilleures. De ce point de vue aussi il est affranchi ; car, s'il pèche, le péché, de par la miséricorde de Dieu, ne lui est plus compté et ne règne plus sur lui (Fk, p. 107).

La liberté chrétienne ne tient pas toute entière, comme tendraient à nous le faire croire certains prédicateurs, dans l'affranchissement du péché. Nous fiant à saint Paul, disons qu'elle est aussi et surtout une certaine manière souveraine

---

16. Le passage où elle est plus développée est Fk, p. 104 à 114. Ce passage est traduit dans l'*Histoire de l'Eglise* de FLICHE et MARTIN, XVI, p. 27-29.

d'être à l'aise, de se sentir de connivence avec les choses de la foi, avec les exigences de la loi et de l'Evangile. Luther sait cela à merveille. Mais dans son *Commentaire sur les Romains*, il ne fait qu'amorcer ce thème au chapitre 13 : le chrétien est un être sur qui la loi n'exerce plus de tyrannie ; il est libre et sa liberté atteint le sommet de son expression dans la charité humble, empressée et soumise à tous. Par elle il se prouve et prouve aux autres sa totale indépendance et la généreuse maîtrise dans le Christ de ses actes et du monde (Fk, p. 302, 303).

Dans les *Commentaires* que Luther donne de l'*Epître aux Galates* (1516-1517), puis de l'*Epître aux Hébreux* (1517-1518), nous retrouverions le thème de la liberté, de plus en plus lié à celui de la foi[17]. Enfin en 1520, ce sera le traité sur *La liberté de l'homme-chrétien*, qui, dans notre seconde partie, nous donnera l'occasion de nous arrêter plus longuement sur l'attitude du croyant face à la loi et aux œuvres.

6) *Théologie catholique et théologie luthérienne de la liberté*

Avant sa conversion l'homme selon Luther est privé de liberté, incapable d'opter pour le bien véritable (celui qui « vaut devant Dieu »). La conversion, effet de pure miséricorde divine, le libère de cette nécessité de pécher sans cesse. Et pour le converti, dont la vie chrétienne se développe, la vie selon l'Evangile est un régime de liberté. Jusqu'à présent nous avons exposé, objectivement j'espère, la pensée de Luther. On s'attend maintenant peut-être à ce que nous la critiquions ; et c'est ce que nous n'allons pas faire. Rappeler succinctement ce qu'est la doctrine catholique du libre arbitre, en quoi elle diffère de la luthérienne, nous paraît suffire. Le lec-

---

17. *Le Commentaire sur les Galates* enseigné en 1517 ne fut publié qu'en 1519 (WA, 2). Celui sur les *Hébreux* insiste sur la foi comme facteur de justification. On pourra dès lors parler en théologie luthérienne de salut par la foi seule ou de salut par pure miséricorde. D'autre part la foi comporte dès lors l'assurance du salut (idée sur laquelle Luther variera).

teur fera facilement le reste, en s'aidant par exemple des autres articles de ce cahier.

Le catholique moyen, alors même qu'il ne saurait analyser son impression, se sentira, je crois, très dépaysé par la proclamation luthérienne du serf-arbitre. Elle lui paraîtra aussi troublante sur le plan des principes que pratiquement désastreuse. C'est que, plus habitué à l'exhortation morale qu'à la réflexion théologique, l'appel au libre vouloir de l'homme est pour lui comme l'assise et le nerf de la vie religieuse. Ce qu'il y a de commun aux deux doctrines est par contre ce que commencera à noter un théologien, même un théologien catholique sans bienveillance pour la Réforme. Car il est habitué à considérer la liberté de l'homme comme opérant sous la mouvance toujours prévenante de la grâce. Même s'il n'est ni augustinien, ni thomiste, il a écouté le concile de Trente : « Si quelqu'un dit que, sans être devancé par l'inspiration et l'aide du Saint-Esprit, l'homme puisse croire, espérer, aimer, faire pénitence de la manière dont il faut le faire pour que soit conférée la grâce de la justification, qu'il soit anathème (Session VI, can. 3 ; Dz., 813). Il y a plusieurs interprétations catholiques possibles d'un tel texte ; mais toutes nous permettent de conclure avec une rigoureuse netteté ; l'homme, laissé à ses propres forces, ne peut rien produire qui vaille devant Dieu. Or c'est bien là ce qu'a voulu affirmer Luther en disant la liberté captive.

Mais en doctrine catholique, le pécheur, qui ne peut absolument pas devenir juste sans un secours d'en haut, n'a pas pour autant perdu sa liberté (Dz., 814-816 et 776). Il n'est victime d'aucun attrait irrésistible de la part des objets (ce que Luther d'ailleurs admettait). Et rien en lui ne le nécessite à pécher sans cesse (par là est rejeté ce que le *Commentaire sur les Romains* dit de la concupiscence invincible[18]). Quant à

---

18. L'invincibilité de la concupiscence est exprimée sous plusieurs formes dans le *Commentaire sur les Romains : a*) La volonté ne peut plus chercher que son bien propre (Fk, p. 75, 90, 283) ; *b*) Elle ne peut absolument plus chercher Dieu (p. 183, 185, 189) ; *c*) La vo-

Dieu, auteur et soutien de la liberté, il ne saurait en être le destructeur ou la limite.

La divergence fondamentale entre partisans du libre arbitre et partisans du serf-arbitre en entraîne ou en stipule d'autres que nous allons maintenant signaler.

1) La liberté du pécheur est en dogme catholique si peu un vain titre qu'on se refuse à juger péchés tous ses actes, et vices toutes ses tendances ; positivement on lui accorde de bonnes actions et des qualités. Ainsi, face au protestant, le catholique est quelqu'un qui reconnaît en ce monde un *bien naturel*. Le fait que les conséquences pratiques de cette attitude d'esprit soient rarement tirées empêche sans doute qu'on en saisisse toute l'importance.

2) La description de la conversion que nous lisons dans les décrets de Trente, suppose la liberté du pécheur en plein éveil, essentiellement privée d'aucune de ses virtualités. La grâce prévient le mouvement de l'homme, mais elle sollicite son accord ou souffre son refus. Le juste collabore avec Dieu, non seulement dans les progrès de sa sanctification, mais déjà dans l'acte de sa propre conversion[19]. Luther, qui niait ce dernier point, aura raison de voir dans la proclamation du libre arbitre une des pièces maîtresses du « papisme » : oui, nous mettons bien le libre arbitre au principe du salut. Ce n'est point là nécessairement, comme affirme le réformateur, une assurance pharisaïque dans les forces de l'homme ou encore un mépris de la grâce et de sa prévenance : pour nous l'homme libre qui va vers Dieu n'est pas seul et la grâce ne perd rien de sa puissance à solliciter des consentements, à se heurter à des refus.

Sur les rapports entre les deux vouloirs, le divin et l'humain, les divergences confessionnelles proviennent pour une bonne part de ce que Luther a méconnu l'enseignement catho-

---

lonté est essentiellement pervertie (p. 40, 74, 90, 94, 107, 113, 114, 120) ; *d*) Le péché domine l'homme (p. 60, etc.).

19. Cf. Trente, Sess. VI, can. 9, Dz., 819 et chap. 6, Dz., 798.

lique. Parmi les protestants d'aujourd'hui, beaucoup en conviennent. Les premiers responsables de cette méconnaissance furent, il faut bien le dire, les maîtres catholiques de Luther, Trutvetter et Usingen, qui, à Erfurt, lui donnèrent, si bien intentionnés qu'ils fussent, un enseignement pélagien de fait. Par delà ces contingences personnelles, on regrettera que le mystère se soit si souvent mué en problème : je veux dire qu'on ait si souvent traité du rapport des deux volontés, comme s'il se fût agi de deux forces de même ordre. Alors on n'a plus pensé qu'à les additionner l'une à l'autre ou à les soustraire l'une de l'autre. Il eût fallu faire sentir la transcendance de celui qui donne à sa créature le pouvoir d'être à son tour, en lui, créatrice de ses actes.

3) La doctrine du libre arbitre chez Luther repose sur sa conception de l'amour pur exigé de Dieu et impossible à l'homme. Or le catholicisme se méfie de l'amour pur et ne se laisse pas enfermer dans ce dilemme : ou aimer Dieu au mépris de soi ou s'aimer soi-même au mépris de Dieu. Il lui semble que la charité envers un Seigneur *aimé pour lui-même et par-dessus tout*, peut et normalement doit s'accompagner d'un amour ordonné de soi-même. Il se refuse d'autre part à condamner sans appel l'amour naturel que l'homme éprouve pour son créateur ou encore celui, teinté d'égoïsme, qui se porte vers le générateur donateur des biens les meilleurs. Si imparfaits qu'ils soient, ces sentiments sont éducables et peuvent, se transformant sous l'effet de la grâce, être à l'origine de la plus haute charité[20].

Sur ce point comme sur tant d'autres, la Réforme paraît soucieuse avant tout de marquer l'entrée dans le royaume comme rupture d'avec le passé ; le catholicisme sauvegarde le sens de la continuité dans l'œuvre de Dieu, puisque c'est avec la même force d'aimer et de vouloir que l'homme se dirige

---

20. Cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Somme Théol.*, IIa IIae, q. 17, a. 6, explique comment d'un amour d'espérance on peut en venir à un amour de charité. Celui qui est aimé pour ses bienfaits se fait ensuite aimer pour lui-même.

tour à tour vers son bien naturel et vers le Seigneur de l'Evangile. Cependant tous les chrétiens, catholiques comme protestants, savent bien qu'ils ont à ressentir l'entrée dans le royaume comme la plus merveilleuse nouveauté et à en témoigner ; puissent-ils sur ce terrain trouver ample occasion d'émulation spirituelle.

II. LE LIBRE CHRÉTIEN FACE A LUI-MÊME ET A L'ÉGLISE (1520)

1) *Luther en 1520*

Le moine encore obscur de 1515 est devenu en 1520 le chef d'un puissant mouvement réformateur dans toute l'Allemagne. L'affaire des Indulgences (novembre 1517) lui a permis de vulgariser sa doctrine du salut *par pure miséricorde*, et de cristalliser autour de sa personne aspirations religieuses et désirs de neuf qui plaçaient l'empire dans une situation prérévolutionnaire.

Les années 1517-1520, celles du procès à Rome et des nombreuses disputes publiques en Allemagne, voient surtout Luther se détacher, sinon de l'Eglise catholique, du moins de l'obéissance à ses autorités. Déjà il a exprimé ce que Calvin appellera le *principe matériel* de la Réformation, le *sola fide* (la foi est seul principe de salut). Pour défendre contre Rome ce principe et toutes ses abruptes conséquences, il dégage maintenant ce qui sera le *principe formel* de la Réformation, le *sola scriptura* (le chrétien ne peut et ne doit juger en définitive de la vérité religieuse que par recours à l'Ecriture).

D'août à novembre 1520, au moment où la bulle *Exsurge* du pape Léon X lui demandait de se rétracter sous peine d'excommunication, Luther lance dans le public ses trois « grands écrits réformateurs ». Ce sont : l'*Appel à la noblesse chrétienne de la nation allemande*, la *Captivité de Babylone*, la *Liberté de l'homme-chrétien.* Ces traités auront leur conclusion pratique dans le fameux geste accompli par Luther le 10 décembre à Wittemberg, livrant aux flammes la bulle du pape avec des extraits du droit canonique.

Alors que les œuvres de 1515 se centraient sur l'affaire du salut et l'instant de la conversion, celles de 1520 se préoccupent du régime de la vie intérieure et de la vie sociale du croyant après sa conversion. Les problèmes de liberté sont toujours au premier plan. Mais dans la nouvelle perspective, il est surtout question de la liberté comme état d'âme du chrétien, et comme principe de droits dressés contre les « *tyrannies ecclésiastiqus* ».

2) *Le chrétien homme libre dans la foi et devant la loi*

a) Le traité sur la *Liberté de l'homme-chrétien* est comme un hymne célébrant la délivrance et l'heureux état de celui dont la foi est le seul appui. La liberté, par quoi se caractérise au mieux cet état, est décrite par touches successives, et non pas, à proprement parler, définie.

Voilà qui décevra un philosophe. Il sera aussi déçu de ne jamais trouver l'homme-chrétien face à un choix où il aurait à se déterminer pour son Dieu ou pour le monde. Que le croyant opte pour un bien en écartant un mal qui pourrait effectivement triompher de lui, n'est ni affirmé, ni d'ailleurs nié par le Luther de 1520. Autrement dit, la liberté n'est pas envisagée par lui comme recouvrement du libre arbitre[21].

Ce que Luther nous présente, par contre, est un chrétien vivant, sans heurts, à l'aise dans le monde de sa foi. Il y trouve une suprême indépendance : tout ce qui dans l'univers, hier encore, l'effrayait ou le tyrannisait, le laisse aujourd'hui serein,

---

21. Quelques définitions philosophiques sont ici nécessaires. Par liberté nous entendons (et Luther entendait) essentiellement ce pouvoir qu'a une volonté de se porter, d'elle-même, vers le bien que la raison lui a montré. Si ce bien est relatif et que la volonté se trouve placée devant une alternative, la liberté s'exercera par un choix. Le libre arbitre est le nom donné à ce pouvoir de choisir, qui est une fonction de la liberté. Une liberté radicalement privée de pouvoir de choisir ne nous paraît plus mériter son nom. Mais on peut très bien parler de liberté, là où aucun choix ne se présente : elle est alors spontanéité, connivence avec un bien qui, de soi s'impose (par exemple la liberté des saints au ciel est parfaite, alors qu'ils n'ont plus à choisir).

ou mieux, est maîtrisé par lui. Etant roi et prêtre avec Jésus-Christ, un chrétien est par sa foi élevé si haut, par-dessus toute chose, que, dans l'ordre spirituel, il devient un maître universel, car rien ne peut lui nuire pour son salut, et même tout doit lui être subordonné et l'aider en vue de son salut. « Comme l'enseigne saint Paul (*Rom.*, 8) *tout doit concourir au salut des élus,* que ce soient la vie, la mort, le péché, la vertu, le bien et le mal, de quelque nom qu'on le nomme » (15e point, p. 27)[22].

Autonomie et domination, telle est la liberté de l'homme-chrétien par rapport à l'extérieur. Vue en elle-même, elle apparaît comme spontanéité. Le croyant désire de tout lui-même, sans réticence, être ce qu'il est, vivre de sa foi et à l'occasion en accomplir les œuvres. Se conduisant ainsi, il ne fait que ce qu'il veut, n'obéit qu'au besoin de s'exprimer lui-même. « Voici, dit Luther, que de la foi jaillissent amour et joie dans le Seigneur et de cet amour découle une disposition d'âme, qui joyeusement empressée, toute consentante, libre, va au secours du prochain » (27e point, p. 36).

Un rapprochement ici s'impose. L'état de liberté que nous venons de décrire est, à peu de choses près, l'amour pur (dont nous avons parlé à propos du *Commentaire sur les Romains*). Dans l'un et l'autre nous trouvons l'*hilaritas* (cette joie empressée), le dépassement de tout calcul et de toute crainte servile. Bien que Luther ne se préoccupe ni de définir ni de mettre en relations des notions, il semble bien avoir senti la parenté entre liberté et pur amour, lorsque, par exemple, il écrit du libre chrétien : « L'homme intérieur vit en harmonie avec Dieu ; il est gai et joyeux par amour du Christ qui a tout fait pour lui, et son seul souci est en retour de servir aussi Dieu gratuitement par un acte de libre amour » (20e point, p. 30 ; cf. 26e point, p. 35).

---

22. Ce serait une erreur de prendre pour un signe d'indifférentisme moral les mots « que ce soient le péché, la vertu, le bien, le mal ». Luther veut simplement dire ici que Dieu tournera en définitive au bien des élus le mal que sa grâce a vaincu.

Amour pur et liberté chrétienne donnent à la doctrine luthérienne une note optimiste, sinon idyllique. Reste à se demander si ces hauts états de charité, sont atteints autrement qu'en de brèves intermittences. Constatons que le traité de 1520 fait de la liberté et de l'amour désintéressé l'état normal du croyant (1er point, p. 21)[23]. Cependant il est une chose qu'il ne faut pas oublier, c'est que le croyant est aussi un pécheur, en qui la concupiscence n'est point morte. Et Luther, qui connaissait et les hommes et lui-même, ne pensera jamais qu'on puisse perpétuellement et sans failles, se maintenir sur les sommets du pur amour. Quant au péché, il reste pour les meilleurs une réalité quotidienne, sans pourtant qu'il puisse enlever la foi et donc la racine de la vraie liberté. Si donc le traité de 1520 ne fait pas état d'une présence du péché dans la conduite de l'homme chrétien[24], c'est, je crois, en raison d'une abstraction volontaire : Luther considère le croyant, non pas dans toute sa vie concrète, mais aux seuls moments où il se laisse porter par sa foi. C'est sans doute ce qu'indique le titre *Liberté de l'homme-chrétien* (si on l'entend : liberté de l'homme dans la mesure où il se rattache au Christ).

b) Le croyant se sent libre, lorsque son christianisme n'est plus à ses yeux une suite de formules, s'imposant du dehors, mais est devenu prolongement (ou, ce qui est plus luthérien, délivrance) de sa propre personnalité, une sorte de *seconde nature.* Ainsi cette spontanéité dans l'agir, dont Luther fait l'apanage du chrétien, est effet d'une intériorisation. Comment se réalise cette intériorisation, qu'en est le principe ? Qu'est-ce qui va faire que ce monde chrétien, à l'origine étranger à ma nature, me devient co-naturel au point que ma conscience s'y

---

23. La liberté est proclamée comme apanage du chrétien dès la première page du traité, cf. la citation placée au début de notre travail. L'amour désintéressé émane de la foi.

24. Le traité ne fait pas état des péchés de l'homme-chrétien, au sens des péchés actuels. Mais on voit que son *homme extérieur* est soumis à la concupiscence, à la tentation, à l'obligation d'être mortifié.

sente comme chez elle ? Telles sont par excellence les questions du traité sur la *Liberté.*

On sait la belle réponse que la tradition chrétienne, depuis saint Augustin surtout, donne à ces questions : c'est la charité qui, faisant descendre dans le cœur de l'homme le goût des biens spirituels, le rend libre dans sa foi et même sous la loi. Accomplissant les volontés d'un être aimé, le chrétien lui-même peut dire en toute sincérité ne faire que ce qu'il veut. Les progrès de son amour l'établissent sur un plan de plus en plus vaste et profond en connivence avec son Dieu. Luther n'ignore pas ce rôle de l'amour, facteur d'intériorisation ; nous lisions de lui un peu plus haut ces lignes où il fait découler de la charité le service empressé, désintéressé, libre, du prochain.

Cependant, quand il recherche le principe de la liberté chrétienne, notre auteur préfère remonter à la foi, qui, disait-il dans son *Commentaire sur les Galates,* « exalte l'homme et le transporte de lui-même en Dieu, à tel point que Dieu et le cœur humain deviennent une seule âme »[25]. Avec plus de considérations psychologiques, le traité sur la *Liberté* retrace le cheminement qui va de la foi au libre service du Seigneur : le croyant, réfléchissant sur les origines de sa justice, se dit : « Mon Dieu m'a donné à moi, homme indigne, condamné, dépourvu de tout mérite, de par le Christ et en sa personne, gratuitement et par pure faveur et miséricorde, cette pleine richesse, de justification et de salut, si bien que je n'ai plus besoin de rien, sinon de croire... Eh bien pour un tel Père, qui m'a ainsi comblé de ses dons surabondants, je veux faire en retour, librement, joyeusement et gratuitement, tout ce qui lui est agréable » (27e point, p. 35)[26]. Et, si l'amour est mentionné comme facteur de liberté, il est lui-même expression et prolongement vers l'extérieur de la foi (27e point, p. 35).

---

25. Cité d'après STROHL, *op. cit.,* p. 163. La liberté chrétienne est ramenée à l'efficace de la foi dans le *Sermon sur les bonnes œuvres* (WA, 6, 213).

26. Cf. sur la foi comme source de liberté : 9e point, p. 24 ; 6e point, p. 22.

Dans la foi donc la spontanéité chrétienne trouve son germe et son appui. D'ailleurs, tout ce qui est de l'homme-chrétien repose en définitive pour Luther sur la foi. En donner la raison est évoquer ce qu'il y a de plus fondamental dans la théologie de la Réformation : la foi est préférée à tout, car elle est dans l'homme ce qui est le plus immédiatement et le plus purement action de Dieu. On la considère moins comme une richesse et une disposition de l'âme (ce que la scolastique appelle un *habitus*) que comme la Parole de Dieu directement reçue dans le cœur de l'homme et agissant pour le rectifier. Nous paraissons peut-être nous éloigner de notre sujet ; il n'en est rien. Quand Luther veut rendre compte en dernière analyse de la liberté, il fait appel à l'efficacité de la Parole *que la foi s'est appropriée.* La Parole descend dans l'homme et y devient la vie de sa vie ; alors « toutes les vertus de la Parole sont devenues les propres vertus de l'âme ; et ainsi, de par la foi, l'âme devra à la Parole de Dieu d'être sainte, équitable, véridique, pacifique et pleine d'une absolue bonté » (10e point, p. 24). Plus loin vient la conclusion : Seule la foi crée la liberté chrétienne, car seule elle a le privilège d'être parfaitement *attachée à la parole divine*[27].

c) La foi et l'amour expliquent que le chrétien soit libre dans un monde, qui, à l'origine, n'était pas le sien et lui impose de durs efforts. Cette liberté enlève à la loi évangélique son caractère de contrainte extérieure ; elle n'en supprime pas le contenu. Le disciple de Luther ne se dira pas : « Réjouissons-nous et ne faisons rien ! Il doit accomplir toutes sortes de besognes » (19e point, p. 30)[28]. Sur ce point il est en tout semblable au catholique, qui, lui aussi, cherche à « besogner » et (espérons-le) à ne rien perdre de sa spontanéité et de sa joie. Mais, se plaçant face aux œuvres qu'accomplit le chrétien,

---

27. *Idem,* p. 25. La liberté est ramenée à la parole de Dieu vivante et consolante au 6e point, p. 22.

28. Cf. 10e point, p. 25. Cela ne veut point dire que nous devions rester oisifs et faire le mal. Cf. aussi tous les derniers points où sont décrits les activités de mortification et de charité.

Luther donne de la liberté une formulation que le catholique ne peut accepter, encore que la différence de positions soit plus subtile que ne le pensent certains. Il se plaît à dire le chrétien *délié des commandements* ou encore *libre par rapport aux œuvres* (9e point, p. 24 et 23e point, p. 32).

Une explication sur cette liberté par rapport aux œuvres s'impose. En théologie luthérienne, le salut est acquis dès l'instant de la conversion par la grâce du Christ et la foi sans mérite de l'homme. Le croyant persévérera donc dans sa foi et ne se fiera en rien d'autre. Que la pensée ne lui vienne pas d'augmenter par une activité quelconque ses chances d'être sauvé ! Cette pensée serait vaine, et, pis, destructrice de sa justice et injurieuse au Christ *qui a tout fait* pour lui. Or cette croyance que les œuvres ne sont en rien principe de salut est justement ce que Luther appelle être libre vis-à-vis d'elles ; et cette liberté est un des éléments de la liberté chrétienne, telle que le traité de 1520 la décrit ; elle est aussi, on s'en doute, une des composantes du *pur amour.* « Aucune œuvre, aucun commandement, écrit notre auteur, n'est nécessaire au chrétien pour son salut, mais il est libéré de tous les commandements et il fait tout gratuitement par un acte de pure liberté, sans rechercher par là son intérêt ou sa félicité (car il a atteint un degré de félicité suffisant de par la foi et la grâce de Dieu), mais à seule fin de complaire ainsi à Dieu » (23e point, fin).

A force de s'entendre dire : ne faites aucune œuvre pour votre salut, on risque de comprendre : tenez-vous pour purement et simplement dispensés des œuvres. Luther craint une telle conclusion chez le lecteur. Il ne veut pas que son appel à la liberté soit confondu avec une invitation à l'indifférentisme moral, d'où son insistance sur l'obéissance aux commandements, et, dans son traité de 1520, sa présentation du chrétien comme *corvéable à merci.* Ces préoccupations éthiques ne sont pas de simples précautions oratoires, comme le suggère partialement Denifle ; souvent répétées, elles s'intègrent parfaitement dans le système luthérien, où la restauration du monde

sous une loi d'amour joue un rôle déterminant[29].

Luther, pour expliquer des œuvres produites sans sentiment d'y être obligé, aurait pu se contenter, comme il le fait souvent, d'évoquer la réponse que le cœur de l'homme veut généreusement donner à la générosité de Dieu. Malheureusement pour lui, non satisfait de cette explication et en vue de la préciser, il s'embrouille dans une distinction entre *homme intérieur* et *homme extérieur.* Pour l'essentiel l'affaire du salut concerne l'âme, c'est-à-dire l'*homme intérieur ;* et sur ce plan la foi suffit et l'indépendance par rapport aux commandements est totale. Mais, rendu juste, l'*homme intérieur* veut tout naturellement harmoniser son *homme extérieur* (c'est-à-dire son corps et son être social) au nouvel univers qui est désormais le sien. « Car, comme par la foi l'âme est devenue pure et aime Dieu, elle voudrait que toutes choses soient également pures, en premier lieu son corps, et que tout le monde aime et loue Dieu avec elle » (21ᵉ point, p. 31). Et dans ce travail de purification gratuit et d'ordre quasi esthétique[30], le libre chrétien retrouve les œuvres, telles que les prescrivent de précis commandements dont il n'a plus souci.

On s'étonne qu'un habitué de la Bible comme Luther se soit laissé aller à confondre sans nuances *homme intérieur* et âme, *homme extérieur* et corps[31]. Surtout la dichotomie intro-

---

29. Les préoccupations éthiques de Luther se font jour dans toute son œuvre, plus qu'ailleurs dans le *Sermon sur les bonnes œuvres*, le *Grand* et le *Petit catéchisme.* Dans sa vie il lui arrivera de commettre des actions douteuses, mais il cherchera toujours à les intégrer dans un système à référence morale (invoquant l'inspiration ou la notion aristotélicienne d'épikie). Cf. sur ce point K. HOLL, *Neubau der Sittlichkeit.*

30. Cf. ce passage curieux où Luther compare l'effort moral de l'homme au travail d'Adam et Eve au Paradis, dont le seul but est d'occuper des loisirs et d'exprimer une harmonie (début du 22ᵉ point, p. 31).

31. Cf. 2ᵉ point, p. 21, les équivalences homme intérieur = homme nouveau = homme spirituel, tandis que homme extérieur =

duite par ces termes est bien mal venue dans le contexte du traité. On ne voit pas pourquoi l'engagement initial de la foi ne mobilise que l'âme ; on saisit encore moins en quoi les commandements ne concernent que l'extérieur et le social. Et, puisque nous abordons le chapitre des critiques, ajoutons que Luther nous laisse sur bien des imprécisions. Une des plus graves, ce me semble, plane sur l'émanation des œuvres à partir de la foi : le traité de *La liberté* veut une production libre, et pourtant il n'est pas facultatif que les œuvres soient produites. L'apparente contradiction paraît se résoudre par la notion d'une nécessité, non pas morale et extérieurement contraignante, mais d'ordre quasi naturel. (Un peu comme dans la vie courante, on considère un état psychologique comme la suite logique et naturelle de tel ou tel comportement). Mais nous aimerions être plus amplement renseignés sur la nature de cette nécessité. On ne voit pas très bien non plus comment on peut lui échapper ; Luther suppose ici ou là des négligents et des pécheurs. Comment l'expliquer dans le cadre de cette nécessité ? Et que signifient au juste par rapport à la foi négligences et manquements ?

Luther a certes eu raison d'engager, au nom de la liberté chrétienne, un combat contre la mentalité commerçante des calculateurs de mérites. Leurs comptes minutieux étouffent toute spontanéité. Mais, par delà les abus, le réformateur met en cause la doctrine qui associe l'homme et son agir à l'œuvre du salut[32]. A bien examiner pourtant, cette doctrine catholi-

---

homme ancien = homme corporel. L'opposition et ces équivalences reparaîtront dans la suite en particulier au 19e point, p. 29-30. Elles jouent un rôle important dans la facture littéraire du traité. Il est curieux que Luther traite de la nature corporelle de l'homme, comme si elle équivalait au *vieil homme* et à l'*aspect charnel* dénoncé comme la part de péché en l'homme par l'Ecriture. Cette confusion n'a rien de typiquement luthérien. Dans les *Dictata super Psalmos* en particulier il distingue si bien charnel de corporel qu'il parle (comme saint Paul du reste) de *corps spirituel*.

32. Cf. 7e point, p. 23 : la foi suffit à assurer le salut ; 9e point, p. 24 : l'obligation des commandements cesse avec la foi au Christ

que n'a rien qui entrave notre liberté de chrétien. Notre coopération avec Dieu dans l'affaire du salut en effet et les mérites qui en découlent n'ont rien d'extérieur à l'efficace de la foi et de l'amour qui nous rendent libres[33]. Où trouvons-nous le mérite en définitive, sinon à la jonction de deux libertés, celle, suprême, de Dieu, qui gratuitement donne à l'homme d'agir dans l'ordre de la charité, et celle de l'homme, qui a su s'acclimater et se trouver chez lui dans cet ordre qui le transforme et l'accomplit ?

Il serait bien injuste de terminer sur des critiques l'exposé que nous avons entrepris sur le traité de *La liberté*. Ce beau texte sera toujours utile, tant qu'une prudence mal employée cherchera à dérober aux chrétiens la pleine lumière sur cette liberté qui est du plus sacré de leur héritage. Et saint Paul ne cessera de nous inviter à être de cette sorte d'hommes « pour qui il n'a pas été donné de loi », car, commente Luther, « ils accomplissent d'eux-mêmes, en tout temps, les œuvres bonnes qu'enseigne cette loi » (WA, 6, p. 213).

3) *Liberté du chrétien et tyrannies ecclésiastiques. Le libre examen*

a) Les préoccupations ecclésiologiques, qui étaient celles de Luther en 1520, apparaissent peu dans son traité sur *La liberté*; elles font la trame de nombreuses autres œuvres de la même année (Luther écrivait comme il faisait tout : énormément). L'*Appel à la noblesse allemande* est d'abord un pamphlet con-

---

qui pour nous a satisfait ; 10[e] point, p. 24 : l'homme n'a plus besoin d'aucune œuvre pour se justifier ; 13[e] point, p. 26 : la foi nous justifie sans concours d'aucune bonne œuvre, etc.

33. Nous pensons ici à la doctrine catholique (celle qui sera exprimée à Trente) sur la collaboration de l'homme avec Dieu dans l'œuvre de son salut, et particulièrement à la doctrine du mérite. Il faut se rappeler que l'homme ne présente de mérites qu'agissant sous la mouvance de la charité qui vient de l'Esprit-Saint, en sorte qu'il est juste de dire en catholicisme que Dieu ne couronne que ses dons, cf. Dz., 809, 842.

tre les « Romanistes », leur cupidité, leurs prétentions, puis un plan de réformes pour l'Eglise en Germanie. *La captivité de Babylone* est un traité sur les sacrements (eucharistie, baptême, pénitence)[34]. Ces œuvres sont touffues. On y trouve à côté de certains principes ecclésiologiques, qui serviront de base aux communautés protestantes, des propos de circonstance et même des arguments de pure propagande. Nous ne voulons prendre en tout cela que ce qui intéresse notre sujet. Plus précisément, nous allons compléter notre tableau de l'homme-chrétien, que nous avons contemplé libre face à la Loi, en le montrant également libre vis-à-vis de tout ce qui dans l'Eglise pourrait exercer sur lui une tyrannie. Mais cette fois, il s'agit d'une liberté qui semble bien se conquérir par la révolte plutôt que par l'amour.

Gardons-nous de prendre un faux départ et de mettre à l'origine des différends entre le libre chrétien et les autorités ecclésiastiques un conflit entre individu et société. Bien loin de vouloir se dégager d'une appartenance à la communauté, le croyant selon Luther combat pour sa place dans « l'état ecclésiastique »[35], pour son droit et son devoir de veiller à la bonne santé du Corps ecclésial tout entier. L'opposition que Luther va dresser se situe entre structures ecclésiastiques et structures ecclésiastiques. Il exalte les unes, relativise les autres. Celles qu'il exalte sont nommément le baptême et l'évangile[36].

---

34. Evidemment nous ne nommons pas ici toutes les œuvres de 1520. La WA en ses tomes 6 et 7 contient 34 ouvrages pour cette seule année (il est vrai, la plus prolifique de Luther !).

35. Cf. *Appel à la noblesse*, 1er mur, WA, 6, 407 ; *La liberté*, WA, 7, 28.

36. Peut-être peut-on ajouter la prédication. Nous simplifions ici la pensée de Luther sur les structures ecclésiales, comme d'ailleurs lui-même le fait en 1520. Plus tôt et plus tard il attribuera plus d'importance à tout ce qui est d'Eglise (catéchèse, sacrements, et même autorité). On peut penser aussi que Luther a toujours été conscient de la place importante et structurale que l'Eucharistie joue dans une Eglise chrétienne (cf. la première partie de la *Captivité*). Mais cela ne supprime pas sa tendance simplifiante à tout ramener à l'annonce de l'évangile et au baptême.

Comme on le voit, il s'agit là de ce qui dans l'Eglise est le plus directement au service de la foi et de la conversion, de cette foi et de cette conversion qui justement sont et demeurent seuls principes de salut. Baptême et évangile sont aussi sources et titres de la liberté chrétienne, aussi ne lui sont-ils jamais opposés ; ils se situent avant elle.

Luther dira volontiers que la liberté est contenue dans l'évangile ou le baptême. Or cette affirmation prélude le plus souvent à une attaque contre d'autres institutions ecclésiastiques, que la volonté de l'homme surajoute à ces structures initiales. Par exemple, comme si le baptême ne suffisait pas à faire des croyants et des membres de l'« état ecclésiastique », on recourt à d'autres consécrations. Ces consécrations ne sont pas de soi choses mauvaises ; remises à leur vraie place, elles seraient utiles, parfois indispensables à la vie de la communauté. Luther pense aux ordinations sacerdotales, excellentes, si on les réduisait à n'être que le pur moyen de fournir des *ministres*, c'est-à-dire des *fonctionnaires* ou des *serviteurs* à des frères (17ᵉ point, p. 28). Il pense à l'état monastique, dont il n'est pas alors foncièrement adversaire[37]. Mais ces institutions et bien d'autres semblables, dont l'Eglise est pleine, mettent constamment en péril la vie chrétienne et la liberté en particulier. Leur grand nombre, leur caractère sensible, la pompe dont on les entoure font perdre aux simples le sens de l'unique nécessaire (c'est-à-dire de l'évangile et du baptême). « Tant d'ordres, tant de rites, tant de sectes (entendons tant de congrégations), tant de professions religieuses, tant de travaux, tant d'œuvres occupent aujourd'hui les chrétiens ! Ils ne peuvent qu'en oublier leur baptême ! Comment en effet se souvenir qu'on a été baptisé et de la dignité qu'on en a acquis, au

---

37. Dans l'*Appel* Luther attaque les moines, mais il ne veut pas supprimer tous les ordres et tous les couvents (WA, 6, 438) ; lui-même à cette date se présente encore comme ermite de saint Augustin ; l'année suivante il attaquera les vœux dans le traité *De votis monasticis* (1521), mais ne ferme pas toute possibilité de vie religieuse dans les Eglises issues de la Réforme (Cf. BIOT, *Communautés protestantes*, Paris, 1961, p. 19-50).

milieu de toute cette faune ou nuée de sauterelles ! »[38] Il y a pire : c'est que les fidèles viennent à croire que d'autres réalités que la foi, le baptême et l'évangile, contribuent à les sauver. Dès lors ces réalités conditionnent abusivement la vie du chrétien, sa foi, sa liberté ; elles exercent, à très proprement parler, une tyrannie. Or Luther voit l'Eglise de son siècle remplie de telles tyrannies, de par les ordinations du droit ecclésiastique et des prélats. C'est au point que plus de ravages se font par elles que par les Turcs, ces terribles oppresseurs ! (WA, 6, 536). Et Luther se prend à envier le sort de l'enfant aux fonts baptismaux, seul vraiment libre, puisque il ne lui est encore rien imposé d'autre que la foi[39].

Tentons un effort de généralisation, si dangereux que cela soit, quand on expose la pensée d'un auteur rebelle à une logique trop serrée. Je dirai : dans l'*Appel à la noblesse* et la *Captivité de Babylone*, Luther traite des institutions ecclésiastiques, comme dans la *Liberté de l'homme-chrétien* il traite des œuvres. Les unes et les autres sont bonnes, lorsqu'elles ne se proposent que d'exprimer la foi. Mais on ne doit jamais oublier qu'elles viennent après la foi. Elles ne sauraient donc la conditionner et doivent bien plutôt se soumettre entièrement à son jugement. Parmi les institutions ecclésiastiques, le baptême et l'évangile sont mis à part, comme ayant contact direct avec la foi et participant à ses privilèges. Eux aussi jugent de tout dans l'Eglise et ne sont jugés par rien d'autre. Et en somme la liberté du chrétien peut se décrire comme cet état où le fidèle se sait maître de tout, à seule condition de s'appuyer fortement sur sa foi, l'évangile et son baptême.

b) Le libre chrétien juge de tout. Parmi les tyrannies ecclésiastiques qu'il constate, il en souffrira certaines, par

---

38. *Captivité de Babylone*, WA, 6, 537-538 ; même thèse, 527.

39. Suite du texte cité plus haut, p. 538 : « *Decebat enim nos esse, sicut parvuli baptisati, qui nullis studiis, nullisque operibus occupati, in omnia sunt liberi, solius gloria baptimi sui securi et salvi* ».

amour de la paix, si elles ne contredisent pas directement sa foi, en particulier sa foi dans la gratuité du salut. Il en est d'autres qu'il ne peut ni ne doit souffrir. Parmi celles-ci, nous retiendra la prétention des autorités ecclésiastiques à imposer leur interprétation des Ecritures. Luther leur oppose le droit de chaque chrétien à juger par lui-même des choses de la foi, sa Bible étant ouverte. Ce principe a depuis reçu le nom fameux de libre examen. Et c'est bien comme une des libertés du chrétien que Luther le présente dans l'*Appel à la nation allemande :* « Comment n'aurions-nous pas, aussi bien qu'un pape incrédule, le sentiment de ce qui convient ou ne convient pas à la foi ? D'après tout ceci et beaucoup d'autres paroles de l'Ecriture, nous devons être libres et courageux et ne pas tolérer que l'esprit de liberté, comme l'appelle saint Paul (*2 Cor.,* 3, 13) soit mis en fuite par les vaines paroles du pape, mais jugeons hardiment tout ce qu'ils font ou omettent de faire avec l'intelligence de l'Ecriture que nous donne la foi et contraignons-les à suivre l'interprétation la meilleure et non pas leur propre interprétation »[40].

C'est mal entendre la pensée de Luther que d'affirmer, comme on le fait parfois rapidement, qu'il laisse à chacun liberté d'interpréter à sa guise Bible et Vérité religieuse. Pour lui, chacun doit assurément se sentir délié des interprétations officielles, si souvent sophistiquées (estime-t-il), puis se mettre personnellement au contact du texte. Mais alors le croyant, s'il est croyant sincère, et il n'y a de liberté que pour celui-là, saisira tout naturellement ce qu'il lit *dans l'intelligence de sa foi.* Aussi l'interprétation des vrais croyants, Luther n'en doute nullement, sera partout et tout le temps la même, et elle se confondra avec l'interprétation luthérienne de l'Ecriture. Si cela n'est pas toujours vrai de l'interprétation de chaque passage particulier, cela l'est néanmoins de l'interprétation globale. Car la Bible, pense le réformateur, est un livre simple

---

40. WA, 6, 412. Déjà lors de la Dispute de Leipzig en 1519, Luther avait émis le droit de se rebeller contre l'interprétation des conciles.

et clair, du moins pour ceux qui sont eux-mêmes simples et clairs. Il dira plus tard dans le traité du *Serf-arbitre* : « Lorsque l'on sait que toutes les choses contenues dans l'Ecriture sont placées en pleine lumière, il est insensé et impie de prétendre qu'elles sont obscures, à cause de quelques mots difficiles à comprendre. Si dans tel passage les mots sont obscurs, dans tel autre ils sont clairs. Mais c'est toujours une seule et même chose qui, annoncée au monde de la façon la plus évidente, est tantôt exprimée par des mots clairs, tantôt cachée derrière des mots obscurs. Peu importe, lorsqu'une chose est en pleine lumière, que l'un des signes se trouve dans les ténèbres, alors que beaucoup d'autres sont dans la lumière. Qui serait assez sot, pour dire qu'une fontaine publique n'est pas dans la lumière, parce que ceux qui habitent dans une ruelle latérale ne la voient pas, alors que ceux qui sont sur la place publique la voient » (WA, 18, 606).

Cette croyance en la clarté des Ecritures a son importance ici : grâce à elle, du moins dans l'espérance de Luther, le libre examen ne sera pas la liberté de penser ce que l'on veut, mais celle de se rendre compte par soi-même de la vérité. Et le réformateur, esprit très dogmatique (ne prenons pas cela en mauvais sens), pense bien que la vérité est contraignante. Seulement cette vérité, saisie par la foi, est source de toute la liberté chrétienne.

Sans entrer dans des discussions qui ne pourraient être que fort longues, rappelons d'un mot la position catholique : la vérité révélée se saisit dans l'Ecriture, mais non sans la lumière d'une tradition normative et d'un magistère. Est-ce là une aliénation du croyant ? Non pas, s'il comprend que ce magistère et cette tradition, tout comme l'Ecriture, font partie du monde de sa foi et que, loin de l'altérer, ils contribuent à la former. Ou, dirons-nous dans le même sens, s'il est vrai que la liberté chrétienne est création de la Parole, il n'est pour rester libres que d'écouter cette Parole, et peu importe que ce soit par le Livre ou par la vie de la communauté.

III. LUTHER CONTRE ÉRASME (1525)

1) *Luther et la liberté après 1520*

On peut dater de 1520 la révolution protestante. Excommunié, mis au ban de l'empire (à Worms en 1521), Luther ne tarde pas à réapparaître en plein jour pour réorganiser selon les normes du *nouvel Evangile* les Eglises de Saxe, puis d'autres régions germaniques. Jusqu'à sa mort (1546), il polémique contre Rome, également contre les *illuminés* qui de tous côtés compromettent son œuvre. La politique, la guerre l'entraînent dans leurs remous ; le luthérianisme est un courant puissant ; il a appui de grands princes ; doctrinalement il trouve ses bases dans la *Confession d'Augsbourg* (1530) et les *Articles de Smalkalde* (1536) ; mais Luther lutte pour garder sa part de direction sur un mouvement dont il fut le père.

La doctrine du salut et celle de la liberté ne perdent rien de leur importance à ses yeux. Quand en 1525, il répond à Erasme sur le libre arbitre, il n'est pas très tendre pour l'humaniste, mais trouve pourtant un motif de le féliciter, et c'est d'avoir porté le débat sur le « point capital de la question »[41].

Cependant, si on met à part le traité du *Serf-arbitre,* Luther n'avance presque rien de neuf sur le chapitre de la liberté. En tout cas, il ne revient pas sur les positions prises dans son *Commentaire sur les Romains* et défendues en 1518, lors de la dispute de Heidelberg[42]. Il ne renie rien non plus de la description faite de l'heureux état du chrétien dans son traité sur la *Liberté* de 1520. Seulement plus que dans le passé, il craint que sa doctrine ne soit déformée, prise comme prétexte à toute sorte de licence. Aussi le *Petit catéchisme,* écrit pour les « simples », insiste sur les commandements (1529). La

41. Cf. *De servo arbitrio,* WA, 18, 786. Parmi les questions secondaires et moins importantes que le libre arbitre, Luther énumère « la papauté, le purgatoire, les indulgences et autres fariboles ! »

42. La question du serf-arbitre, que nous avons vu étudiée par Luther dans ses *Commentaires* scripturaires de 1515-1518, est reprise dans les *Resolutiones* de la Dispute d'Heidelberg et dans l'*Assertio omnium articulorum ... condemnatorum* de 1520 (WA, 7).

polémique de Luther contre Agricola et ses disciples, *antinomistes,* donnera au réformateur l'occasion d'insister sur la Loi, comme déterminant le contenu de la moralité (1539)[43].

Nous n'avons pas ici à parler de la guerre des paysans ni de l'attitude quelque peu ambiguë que prit alors Luther[44]. On trouve assurément dure sa position finale, à l'endroit de pauvres gens, à qui aucun théologien d'aujourd'hui ne refuserait le droit de se rebeller contre d'inhumaines conditions d'existence. Le réformateur avait cependant raison, quand il se disait non compromis par les revendications paysannes : la liberté qu'il prêchait n'avait effectivement rien à voir avec la leur. Le libre chrétien peut être parfaitement à l'aise dans le monde de sa foi, alors que sévissent contre lui toutes sortes de pressions sociales ou politiques. Luther le disait déjà, lorsqu'il n'était pas encore question des rebelles compromettants. Ainsi, nous lisions dans le traité de 1520 : « En quoi l'âme pâtit-elle, si le corps est captif... ? »[45]

2) *Erasme contre Luther*

Il est bien peu probable qu'au milieu de tant de tracas Luther serait revenu sur le point du serf-arbitre dans un traité

---

43. Les Anti-nomistes sont ainsi nommés, parce qu'ils attaquent la loi (en grec *Nomos*). Luther écrit contre eux le *Wider die Antinomer.* Il pense que le chrétien n'a pas besoin de Loi, car il fait spontanément ce qu'exige la Loi. Mais en définitive il agit selon le contenu objectif de la Loi (c'est-à-dire surtout du Décalogue).

44. Les paysans se révoltent en Souabe (1524). Ils se réclament du *nouvel évangile,* bien qu'en fait leur révolte soit dans la ligne des nombreuses *Jacqueries* antérieures. Luther dans son *Exhortation* de 1525 prêche la paix aux deux camps et ne veut pas qu'on mêle l'évangile aux questions sociales. Cependant il reconnaît l'injuste sort qui pèse sur les classes pauvres. Après la défaite des rebelles, Luther écrira contre eux un libelle (*Wider die Raüberischen ... Rotten der Bauern*) ; il y justifie sans nuances l'action des princes qui ont sauvagement écrasé la révolte. Cf. sur ces faits la fine analyse de FEBVRE, *Un destin : Martin Luther,* p. 168 ss.

45. WA, 7, 21. Cf. *Commentaire sur les Romains,* Fk, p. 303 et en 1522 le traité sur l'*Autorité séculière.*

long et magistral, s'il n'y avait été provoqué par Erasme. Mais Erasme était pour lui à la fois un nom prestigieux, un espoir déçu et l'incarnation d'un humanisme religieux à l'extrême opposé de la *théologie de la croix*[46].

En 1524, le Hollandais avait cessé d'éprouver des sympathies pour les réformateurs allemands. L'ultra-augustinisme des thèses sur le salut par *pure grâce* lui répugnait, et aussi l'attitude d'insubordination aux autorités religieuses où s'enferraient les chefs du mouvement[47]. On sait cependant qu'Erasme hésita longtemps avant d'écrire contre Luther. Mais de très hauts personnages l'en priaient et de ses protecteurs, le duc Georges de Saxe, le roi Henri VIII et le pape Adrien VI, entre autres. Finalement parut la *Diatribe sur le libre arbitre*[48].

Il est de bon ton de dire du mal de cette œuvre. D'après un protestant, Erasme y raisonnerait « comme un homme détaché de toute préoccupation religieuse personnelle, pour lequel la question du libre arbitre est une pure question de sagacité exégétique et de raisonnement philosophique, indifférente

---

46. Les rapports entre Erasme et Luther avant 1524 sont complexes. Aux yeux de bien des contemporains, les deux hommes parurent liés. Le nonce Aléandre voyait dans l'humaniste hollandais l'auteur de traités luthériens. Cranach dans plusieurs toiles fameuses peignait Erasme en compagnie des réformateurs allemands. En fait, Erasme était très loin spirituellement de ces derniers. Mais un goût commun pour l'Ecriture librement expliquée, pour la spontanéité chrétienne et un dégoût commun de la scolastique, de la piété extérieure les unissaient. D'autre part, par amour de la paix, Erasme protégea Luther dans les conseils de l'Empereur. Sur ces rapports, abondante bibliographie que l'on consultera dans l'*Histoire de l'Eglise* de BIHLMEYER, III, p. 27 ou de FLICHE et MARTIN, tome XVI, p. 93.

47. Erasme, malgré d'indiscutables tendances a-dogmatiques, resta attaché au principe d'autorité de l'Eglise catholique. Cet attachement paraît bien n'avoir pas été seulement affaire de prudence ou désir humain d'unité, mais acceptation dans la foi. Cf. *Colloques* (*Ictuophage*) et *Hyperaspistes.*

48. *Desiderii Erasmi de libro arbitrio diatribe sive collatio,* 1524 (*Opera Omnia,* ed. Leclerc, Leyde, t. XII, col. 1215-1247).

pour le salut »[49]. Les catholiques ne sont pas plus tendres et insinuent que leur cause fut bien mal défendue, voire même trahie, par ce semi-pélagien rationaliste d'Erasme ! Mais il semble que peu aient lu sa *Diatribe.*

La thèse défendue par Erasme est comme bien on le pense l'existence du libre arbitre : chez le pécheur, il demeure, « force de la volonté par quoi l'homme a pouvoir de s'appliquer aux voies de son salut éternel ou de s'en détourner » ; chez le converti, il collabore avec la grâce dans l'acte même de conversion (I, 1 b, 10). La méthode employée, presque exclusivement exégétique, rend l'ensemble plutôt pesant, plein de redites. Erasme manque de précisions, de décision, et, avouons-le aussi, les textes bibliques qu'il mobilise pour sa cause, ne sont pas tous très probants.

Mais ne pensons pas que, dans son désir de sauver les forces naturelles de l'homme, l'humaniste ait sacrifié la souveraine indépendance de Dieu ou le pouvoir de la grâce. Sans doute il n'apprécie guère les grands paradoxes (les *hyperboles,* dit-il), par quoi Luther pense magnifier la miséricorde de l'Evangile au détriment de l'humanité misérable, celui-ci par exemple : « Toute action des hommes religieux, quelle qu'elle soit, est péché, passible de damnation éternelle, à moins que la foi et la bienveillance de Dieu ne viennent à son secours »[50]. Mais refuser de telles propositions ne me semble en rien attenter au domaine de la grâce. Là n'est point la question, me

---

49. J. JUNDT, dans la préface du *Traité du Serf-arbitre,* traduction et notes de Denis de ROUGEMONT, Paris, 1937, p. 13.

50. *Diatribe,* IV, 15 ; un peu plus loin (IV, 16), il parle, non sans ironie, du fracas de ces hyperboles : « *Ex talium igitur hyperbolarum collisione nascuntur haec fulmina ac tonitrua, quae nunc concutiunt orbem !* » L'assertion de Luther sur les actes des « hommes religieux », tous péchés damnables, vient du *Commentaire sur les Romains* et des thèses *Contre les scolastiques.* Que veut-il dire exactement ? Soit que tout acte de l'homme charnel est nécessairement péché mortel (en ce cas les « hommes religieux » désignent les pratiquants d'une religion naturelle), soit que, abstraction faite de la grâce, rien ne vaut dans le cœur de l'homme, fût-il saint.

dira-t-on ; le reproche fait à Erasme, est d'avoir peint une créature qui dans son agir échapperait à la mouvance de son Créateur.

La lecture de la *Diatribe* (de sa IVe partie surtout) doit faire tomber ce reproche. Le libre arbitre, y est-il écrit, outre qu'il est lui-même don de Dieu, ne peut produire des fruits de grâce que prévenu par la grâce. Aussi cette dernière est cause principale de tout bien en l'homme ; la volonté en est « cause secondaire, qui, sans la principale ne peut rien faire, alors que celle-ci se suffit à elle-même » (IV, 8 ; cf. III, 4 et II a, 12). Poursuivant, Erasme explique cette double causalité par référence à la causalité instrumentale : dans les mains de Dieu chaque instrument créé est traité selon sa qualité et les lois de sa nature. Dieu agit par et dans l'argile, le feu et l'homme, mais, chaque fois différemment ; en l'homme il suscite une volonté, dont le propre est de ne pas être purement passive, comme un « organe du souffle divin », mais d'aller elle-même vers ses choix (III a, 15). Mais, répétons-le, Dieu reste le premier et l'Omniprésent dans l'être « comme dans l'agir et le faire ».

La collaboration, cette synergie[51], de l'homme avec son Dieu explique et justifie la notion de mérite, si détestée de Luther, chère à Erasme. Mais la motivation religieuse du non de Luther au mérite, cette crainte de la *jactance* de l'homme, n'échappe point à la finesse de l'humaniste. Lui aussi veut que le chrétien ne se sente redevable qu'à Dieu, auteur de tout bien et du mérite en définitive. L'attitude qu'il propose en exemple est celle du pilote habile et énergique, qui, après la tempête, rend grâce à Dieu seul d'avoir sauvé le navire ; il pense au laboureur, au père de famille, qui savent dire en toute simplicité : Dieu nous donna cette récolte, Dieu nous donna ces

---

51. Ce mot *synergie* (fait d'opérer ensemble) est, en langage technique, employé pour caractériser la doctrine catholique de la coopération de l'homme à son salut. Erasme emploie le mot *sunergos* dans un contexte exégétique (expliquant par exemple *Phil.*, 2, 13 : Dieu opère en nous le vouloir et le faire), III c, 5 et 6.

fils (III c, 1). Erasme, on le voit, goûta, autant que d'autres, la parole de l'Apôtre dont le luthérianisme se veut le commentaire : *Qu'as-tu, toi que tu n'aies reçu ?*

3) *Le serf-arbitre et la volonté insondable*

En décembre 1525, après un long travail, Luther livra au public sa réponse à Erasme, le traité du *Serf-arbitre.* L'auteur y paraît tendu et se contraint parfois à d'ironiques et lourdes politesses. Mais une fougueuse volonté d'affirmer donne souffle et mouvement à un ensemble un peu long et mal composé (car Luther s'astreint à répondre à chaque analyse de textes d'Erasme par une contre-analyse).

a) Il y a dans la volonté de l'homme libre arbitre, c'est-à-dire une force qui peut se diriger vers le salut ou s'en détourner, disait Erasme. Se voulant diamétralement opposé, Luther lance : « Le libre arbitre n'est rien d'autre qu'un esclave du péché, de la mort et de Satan, incapable de rien faire et de rien entreprendre (dans le sens du bien véritable) » (III, p. 775).

Nous reconnaissons dans cette position arrêtée du réformateur des thèses chez lui déjà anciennes. Mais aujourd'hui Luther lutte contre un adversaire qui attire son attention sur une solution nuancée (et disons que c'est la solution catholique). Le libre arbitre, lui dit-on, existe chez le pécheur comme pouvoir, mais ne produira effectivement rien de salutaire ou de méritoire, tant que la grâce ne l'aura pas touché. Cette solution qui sauve et la liberté et la prévenance divine excite l'ire et l'ironie de Luther. Les Pélagiens, ennemis extrêmes, négateurs de la divine prévenance, avaient au moins à ses yeux le mérite de la logique : car ou le libre arbitre peut tout, ce qui rend vaine la grâce, ou il ne peut rien et n'est que titre vide (I, p. 675 et 678). « Si quelqu'un qualifiait devant toi de libre une force qui, par elle-même, ne peut aller que d'un seul côté, celui du mal, et ne peut aller du côté du bien qu'avec

l'aide d'une autre force, ne trouverais-tu pas cela risible, mon cher ami ? »[52].

Erasme voit dans le libre arbitre une structure de la volonté qui demeure chez le pécheur ; dans le présent il lui donne de se tenir devant Dieu autrement que comme une souche ou un animal[53] ; plus tard, lorsque, converti, ce pécheur ira vers son Dieu, il utilisera cette même force d'élan qui hier l'entraînait vers le mal. Bien comprise, la liberté de l'impie par rapport au salut est une notion qui n'a rien de contradictoire ou de ridicule. Mais elle est une notion relative. La liberté humaine n'est pas ouverte à tout, à n'importe quelles conditions. Elle est d'abord soumise aux limites de sa propre nature, à celles de son état créé. Mais ces limites la définissent en tant que liberté humaine et ne lui sont pas des entraves. Ne pas pouvoir se passer de la mouvance divine, avoir besoin de la grâce pour atteindre l'ordre transcendant du Royaume, sont les conditions, non la destruction du libre arbitre. C'est ce que Luther ne voit pas. Lorsque l'idée de libre arbitre se présente à lui, sa pensée va vers quelque pouvoir d'autodétermination jouant dans une autonomie quasi absolue. Aussi en arrive-t-il vite à la conclusion : une liberté ouverte au salut ne peut dans le fond être qu'une volonté divine : « Car si je suis capable de vouloir ou de ne pas vouloir une chose, il est impossible que je ne sois pas capable d'exécuter au moins en partie cette chose, même si d'autres volontés, s'opposant à la mienne, m'empêchent de l'accomplir totalement... Donc la volonté humaine

---

52. P. 665 ; cf. cet autre passage (p. 637) où Luther veut prouver que parler de liberté, quand on pense comme Erasme et les catholiques, est *abus de langage.* — « A ce compte n'importe qui pourrait se vanter de n'importe quoi, par exemple : cet homme est maître du ciel et de la terre (à condition que Dieu le lui accorde) ». Et, un peu avant, Luther avait comparé l'expression *libre-arbitre* à celle d'un chaud (qui serait) froid.

53. C'est justement ce que Luther n'aperçoit pas : « Je pourrais aussi bien affirmer, dit-il en ironisant, qu'une pierre ou un tronc d'arbre ont un libre arbitre, car ils peuvent bouger en se déplaçant soit vers le haut, soit vers le bas » (p. 666).

doit être capable de tout vouloir, si elle peut vouloir la Parole et l'œuvre de Dieu... Cela revient à accorder la divinité au libre arbitre, car il appartient seulement à la Puissance divine de vouloir la mort, ainsi que Paul le dit en plus d'un endroit... Nous avons dit en effet plus haut que le libre arbitre était un nom divin » (I, p. 664 ; cf. Pr., p. 617). Se faisant donc de ses pouvoirs, une représentation exorbitante, Luther, on le conçoit, rejette le libre arbitre du pécheur pour le bien.

Entre Erasme et Luther, le dialogue s'engage bien mal. Tout autant que leur tempérament diffère leur conception de ce libre arbitre, objet de leurs discours. Celui d'Erasme inclut l'appel à la grâce nécessaire et subsiste modestement, tandis que Luther n'aperçoit en l'homme entre le néant et la prétention de s'imposer à Dieu aucune place où fixer une faculté de choisir le salut.

b) Mal engagé, le dialogue se poursuit, toujours utile, puisqu'il permet à chacun de s'exprimer plus amplement. Erasme croyait avoir en faveur du libre arbitre tout un arsenal de textes bibliques, ceux, si nombreux, où le Seigneur commande, défend, suggère quelque chose à l'homme. Tous ces impératifs, répond Luther, ne sont pas des indicatifs et l'on voit bien souvent des ordres donnés à qui ne peut les exécuter. Ceci dit, il prévoit la réponse d'Erasme : ce qui est vrai du chef humain, ne l'est pas de Dieu infiniment sage et omniscient, dont on ne voit pas pourquoi le plaisir serait de tourmenter un être incapable et irresponsable, dont les ordres en conséquence présupposent le libre arbitre de la créature.

Alors Luther se voit obligé d'expliquer la Loi donnée aux pécheurs radicalement incapables de l'observer. Son utilité est d'abord de guérir l'homme d'une illusion et cette illusion est justement la croyance au libre arbitre. Dieu agit comme le médecin d'un paralytique inconscient, qui dirait à son malade : étends ton bras. Le malheureux ne peut l'étendre, mais il constate son impuissance. Il ne croira plus en sa bonne santé, et, désespéré de lui-même, il se remettra aux mains de qui peut le guérir (I, p. 679).

Ainsi la Loi apprend à l'homme qu'il a besoin de l'évangile, c'est-à-dire du salut gratuitement offert aux paralytiques spirituels que nous sommes « par l'Enfant qui nous est donné »[54].

c) Luther, on voit maintenant pourquoi, aime à opposer évangile et libre arbitre. Ce sont deux principes de salut. Bien sûr, le salut par le libre arbitre est illusion ; mais une illusion qui a de bien réels et pernicieux effets. Il est des hommes qui, confiants dans leur liberté et leurs vertus, vont vers la *justice des œuvres.* De quelle allégresse Luther se réjouit de n'être plus de ceux-là, comme au temps où il se mortifiait vainement et pharisaïquement dans les cloîtres d'Erfurt et de Wittemberg! Maintenant il ne veut plus désirer qu'un statut où le Seigneur et sa grâce font tout. La plus belle page du *Serf-arbitre* est ce me semble celle où il célèbre sa joie d'être débarrassé du libre arbitre pour ne connaître que l'évangile (entendez la gratuité):

> « Quant à moi, je confesse ceci : même si c'était possible, je ne voudrais pas recevoir un libre arbitre ou quelque possibilité de m'efforcer moi-même vers le salut ;... car même si je vivais et faisais des œuvres jusqu'au jugement dernier, ma conscience ne serait jamais parfaitement sûre d'avoir assez fait pour satisfaire Dieu. Quelle que fût mon œuvre, en effet, il resterait dans ma conscience un scrupule, j'ignorerais si elle plaît à Dieu et si elle n'exige pas encore davantage, ainsi que le montre l'expérience de tous ceux qui ont cherché la justice dans les œuvres, comme je l'ai appris pour mon malheur pendant tant d'années.
>
> Mais maintenant Dieu a enlevé mon salut à l'action de ma volonté et l'a confié à l'action de sa volonté, et il m'a promis de me sauver, non en vertu de mes œuvres ou de mes efforts, mais en vertu de sa grâce et de sa miséricorde »[55].

---

54. *Isaïe,* 9,5, cité par Luther dans sa 73e thèse contre la théologie scolastique où la Loi (règne des œuvres comme principe de justice) est opposée à l'évangile.

55. III, p. 783 ; cf. I, p. 676 et III p. 777-778. L'élan spirituel de ce passage, inspiré par l'expérience, peut s'intégrer dans toute vue chrétienne, mais non la doctrine qui le soutient (impossibilité d'intégrer le mérite des œuvres dans une vue de confiance pure dans le Sauveur).

d) Le libre arbitre s'oppose nécessairement aux yeux de Luther à un Dieu qui sauve *par pure miséricorde*. Il s'oppose également à un Dieu qui par avance sait tout et dispose de tout. En 1525, la thèse du serf-arbitre est appuyée à pleines pages sur la doctrine d'une prédestination absolue[56]. Il n'en était pas de même en 1515. Dans le *Commentaire sur les Romains*, il est question de prédestination, mais timidement et avec conseil de n'en point trop scruter le mystère. D'autre part le lien n'est pas implicitement fait entre cette notion et la captivité du pécheur en son mal.

Par contre, le *Traité du Serf-arbitre* annonce les affirmations les plus poussées de Calvin dans le sens de la prédestination absolue. Relevons-en quelques-unes : « Si Dieu se plaît lorsqu'il récompense les indignes, il ne doit pas se déplaîre, lorsqu'il condamne ceux qui ne l'ont pas mérité » (II, p. 731). « Le péché originel ne laisse pas au libre arbitre d'autre possibilité que celle de pécher et d'être damné » (III, p. 773).

De telles pensées ne rendent pas Dieu très aimable. Luther devine qu'elles irriteront. Mais ce qui compte pour lui est la pure miséricorde dont la sévérité, injuste *aux yeux des hommes*, est la contre-partie. Mais cette sévérité elle-même doit avoir sa mystérieuse justification. Laquelle ? Luther ne le sait pas et nous renvoie alors au mystère de l'*insondable* volonté : « Quant au Dieu caché dans sa majesté, il ne déplore ni ne supprime la mort (au sens de la condamnation éternelle), mais il produit la vie, la mort, et tout en tous. Car il ne s'est pas assigné des limites par sa Parole, mais il a conservé sa liberté par-dessus toutes choses... Mais nous, nous devons considérer sa Parole et laisser de côté cette volonté insondable ; nous

56. Cf. I, p. 685, 691, 699 (Luther fait sienne la proposition de Wiclef « Tout arrive par nécessité ») ; II, p. 706, 708, 715, 717, 722 (Dieu prévoit que Judas trahira, donc Judas trahira certainement et infailliblement), etc. Aux pages 709 et 719, Luther explique que Dieu opérant tout en tous est cause des actes mauvais comme des bons. Cependant il n'est pas cause du mal comme tel, lequel provient toujours de la défectuosité du sujet créé.

devons nous diriger selon cette Parole et non selon cette volonté insondable (et qui d'ailleurs pourrait se diriger selon une volonté insondable et inconnaissable ?). Il nous suffit de savoir qu'il y a en Dieu une volonté insondable. Quoi qu'elle veuille nous n'avons pas à nous en inquiéter et à la rechercher. Nous devons seulement la craindre et l'adorer » (I, p. 685-686).

4) *L'homme entre deux spontanéités*

a) Luther ne s'intéresse vraiment au pécheur qu'en fonction du drame de son salut. Ainsi la perte de sa liberté veut dire que les voies lui sont fermées, qui mènent à la vraie justice. Mais n'est-ce pas aussi perte d'une structure naturelle ? Luther se préoccupe peu de répondre à ce genre de question.

Incidemment pourtant il nous renseigne sur la volonté de l'homme pécheur. C'est une volonté captive, nous apprend-il, rivée au mal, mais qui ne se sent pas violentée par une force extérieure[57]. Pour pécher nécessairement, infailliblement, l'impie suit une pente qui lui est devenue naturelle. Dans les limites de son triste royaume, il se sent à l'aise, et en tout cas il agit spontanément (Pr., p. 634 et II, p. 715).

b) Voulons-nous en savoir plus sur cette vie pécheresse ? Disons que la volonté n'y est pas entièrement privée du pouvoir de choisir. Plus précisément, le libre arbitre est éteint, en tant qu'il commande la destinée religieuse de la personne, il se détermine par contre face aux différents objets dont il fera (invariablement) mauvais usage. Nous avions déjà parlé de ces choix à l'intérieur du péché, à propos du *Commentaire sur les Romains.* Le traité de 1525 est sur ce point plus net encore.

L'homme reste libre, nous y est-il dit, par rapport « à ce qui est en dessous de lui » (I, p. 672 et III, p. 781),. c'est-à-

57. Cf. II, p. 720, 721 (Deux sortes de nécessités, l'une qui contraint à accomplir un acte, l'autre qui se manifeste infailliblement au temps marqué. Il s'agit ici de nécessité immuable et non de nécessité par contrainte).

dire pratiquement face aux objets[58]. Les païens, au lieu de s'adonner à des vices faciles, cultivent parfois de glorieuses vertus (abominables, bien sûr, *aux yeux de Dieu* et pires que des vices, car elles cultivent l'orgueil du moi)[59]. Quant aux Juifs, zélateurs pharisaïques de la Loi, il leur arrivait de « s'efforcer vers le bien de tout leur zèle et de toute la force de leur libre arbitre ». Ils en ont donc un, c'est clair ! Le bien auquel ils s'efforcent est dans le contexte une pure apparence, une illusion de salut *par les œuvres ;* mais nous pouvons retenir que ces œuvres ont fait objet d'un choix[60].

c) Ces dernières remarques ne doivent apporter aucune consolation au pharisien, ni au pécheur en général. Ce qui leur reste de libre arbitre, « pour ce qui est en dessous de l'homme », les conduira à leur perte. Mais il y a la grâce et la justice de Dieu qui peuvent les sauver gratuitement.

Luther décrit peu l'irruption de la grâce dans son traité du *Serf-arbitre.* Ce n'était pas son sujet. Il le fait deux ou trois fois cependant, et alors il nous montre la spontanéité dans le bien succéder à la spontanéité dans le mal. Un passage est demeuré justement célèbre :

> « Lorsque nous sommes soumis au dieu de ce monde (Satan) nous faisons le mal volontairement et de bon gré, conformément à la nature de la volonté qui, si elle était contrainte, ne serait plus une volonté... Mais si un plus Puissant (le Christ) survient et, ayant vaincu Satan, s'empare de nous comme une proie, nous devenons cette fois esclaves, et captifs de l'Esprit, ce qui est une liberté royale, et nous

---

58. Les exemples donnés dans les textes précédents ne sont pas très éclairants ; mais, par recoupement avec le *Commentaire sur les Romains,* je pense que Luther veut dire : les objets qui sont au-dessous de l'homme n'exercent pas par eux-mêmes une domination sur son vouloir.

59. P. 742-743. Luther parle de païens qui meurent pour la patrie, endurent des supplices pour ne point se parjurer, mais, à bien considérer, tout cela est *aux yeux de Dieu, mauvais, impie, sacrilège.*

60. III, p. 775 ; cf. aussi p. 760, 764, 767. Ces derniers textes sont décisifs pour prouver l'existence d'un certain libre arbitre chez le pécheur ; on le voit même en exercice.

voulons et faisons de plein gré ce qu'il veut.

Ainsi la volonté humaine, placée entre Dieu et Satan, est semblable à une bête de somme. Quand c'est Dieu qui la monte, elle va là où Dieu veut qu'elle aille, ainsi que le dit le psalmiste : *J'étais à ton égard comme les bêtes ; cependant je suis toujours avec toi* (*Ps.*, 73, 22). Lorsque Satan la monte, elle va là où Satan veut qu'elle aille. Et elle n'est pas libre de choisir l'un ou l'autre de ces deux cavaliers ; mais ceux-ci se combattent pour s'emparer d'elle et la posséder » (Pr., p. 635)

Ainsi pour Luther, le prix de la *royale liberté* est le renoncement aux illusions du libre arbitre. Nous voyons le cheminement. L'effort et les choix d'une volonté perverse ne peuvent que nourrir les appétits du *moi.* Il s'en faut éloigner. Et peut-être viendra l'Esprit. Il entraîne de plus en plus haut l'âme devenue spontanée dans le monde de la grâce, en même temps qu'oublieuse de ce *moi,* autrefois jaloux de ses fausses libertés.

Nous avons assez dit en chemin en quoi le catholique récusait différents aspects du message luthérien sur la liberté. Mais lui aussi désire, dès cette terre, goûter la joie empressée des *enfants de Dieu :* de quel prix la paiera-t-il ? Il pense devoir payer d'efforts un Dieu qui l'appelle par bienveillance à collaborer au bonheur de son peuple. Mais ramener dans l'action de grâce toutes les richesses de la Rédemption à leur source unique sera toujours (espérons-le du moins) le premier de ses soucis. Alors il éprouvera l'authenticité et la densité chrétiennes du désir luthérien : être redevable de tout au Seigneur Jésus et à rien d'autre.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

I. Les œuvres de Luther

Leur volume est considérable (une centaine de tomes épais dans l'édition critique de Weimar). Nos références (sauf pour le *Commentaire sur les Romains*) adresseront le lecteur à cette édition : par exemple, WA, 5, 163 signifiera *Weimarer Ausgabe,* tome 5, page 163.

Dans notre première partie, le *Commentaire sur les Romains* sera cité d'après l'édition critique de FICKER, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung,* I, Leipzig, 1930 (abrégé Fk). Il se trouve aussi au tome 56 de la WA. Aucune traduction française complète de cette œuvre latine. Extraits importants dans STROHL, *L'épanouis-*

sement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520, Strasbourg, 1924.

Dans notre deuxième partie, le court traité sur *La liberté de l'homme-chrétien* sera cité d'après le tome 7 de la WA. Nous recommandons l'édition populaire de L. E. SCHMITT, Tübingen, 3e éd., 1954, où textes latin et allemand (tous deux de Luther) sont donnés en parallèle. Des traductions françaises ont été faites par CRISTIANI et Maurice GRAVIER (ce dernier dans LUTHER, *Les grands écrits réformateurs*, Paris, 1944, où l'on trouvera aussi la traduction de l'*Appel à la noblesse de la nation allemande*).

Dans notre troisième partie, le traité *De servo arbitrio* est cité d'après le tome 18 de la WA. En français deux traductions, l'une de Denis de ROUGEMONT, *Traité du serf-arbitre*, 1936, l'autre au tome 5 des *Œuvres* de Martin LUTHER, publiées par Labor et Fides, Genève, 1958. Nous empruntons nos traductions à cette dernière publication.

II. Etudes sur Luther

Que citer dans l'immense foisonnement des études sur Luther ? Risquons quelques titres, les injustices seront facilement réparées par les bibliographies des ouvrages indiqués. Chez les protestants allemands, deux bonnes vies de Luther (mais incomplètes) : H. BOEHMER, *Der junge Luther* (6e éd., Leipzig, 1954), MEISSINGER, *Der katholische Luther*, Munich, 1952. Une biographie complète, déjà ancienne, KOESTLIN-KAWERAU, Berlin, 1905, 2 vol. Un exposé résumé de la doctrine dans SEEBERG, *Luthers Theologie in ihren Grundzügen*, Stuttgart, 1940. Chez les catholiques allemands, le point de vue historique a été entièrement renouvelé par Joseph LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Fribourg, 1949, 2 vol.

En français signalons les œuvres du doyen de la faculté de théologie protestante de Strasbourg H. STROHL, *La substance de l'Evangile selon Luther* (textes commentés), La Cause, 1934 ; *Luther jusqu'en 1520*, P.U.F., 1962, où sont condensées deux études précédentes : *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*. Vient également de Strasbourg, une étude qui intéresse de tout près notre sujet : Robert WILL, *La liberté chrétienne*, Istra, 1922. La célèbre, et si agréable à lire, biographie de Lucien FEBVRE, *Un destin : Martin Luther*, P.U.F., 1945, a plus de sens psychologique que de théologie.

Le meilleur exposé catholique sur Luther en français est sûrement celui du tome 16 de l'*Histoire de l'Eglise* de FLICHE et MARTIN, *La crise religieuse du XVIe siècle* par DE MEYER, DE MOREAU, CARRIÈRE et CONSTANT (Bloud et Gay).

Régis-Claude GEREST, o. p.

Pour le dixième anniversaire de sa mort

UN HOMME LIBRE : L'ABBÉ PAUL COUTURIER

Au moment où nous nous apprêtions à commencer la rédaction de ces pages consacrées à la mémoire de l'abbé Couturier, nous est parvenu l'ouvrage du Père Maurice Villain, destiné à commémorer, lui aussi, le dixième anniversaire du *natale* de ce grand apôtre de la réunion des chrétiens (24 mars 1953). Nous saluons avec joie la parution de cet *Œcuménisme spirituel* et faisons nôtres les paroles par lesquelles Sa Béatitude Maximos IV, patriarche grec-catholique, le préface : « Vingt-cinq ans après sa grande intuition mystique qui aboutit à l'extension de la *Semaine de l'universelle prière pour l'unité chrétienne,* nous sommes heureux que les principaux textes de l'abbé Couturier aient été réunis en un livre, par les soins attentifs de celui qui est son héritier spirituel ». C'est à ce beau volume que nous emprunterons un certain nombre de citations qui, complétant nos souvenirs personnels, nous aideront à tracer le portrait de l'homme libre que fut l'abbé Paul Couturier[1].



1. Maurice VILLAIN, *Œcuménisme spirituel* (Coll. Eglise Vivante), Tournai-Paris, Casterman, 1963, 248 p., 12 f. On trouvera dans ce livre les deux articles fondamentaux publiés par l'abbé Couturier en 1935 et 1937 dans la *Revue apologétique,* le texte authentique de la brochure *Prière et unité chrétienne,* et de nombreux extraits, groupés par thèmes, des tracts annuels et de quelques articles ou brochures. Nous emprunterons aussi à la biographie parue en 1957 (Maurice VILLAIN, *L'abbé Couturier,* Casterman) et au recueil de témoignage publié un an après la mort de l'abbé (*Paul Couturier, apôtre de l'unité chrétienne,* Lyon, Vitte, 1954).

Libre, l'abbé Couturier le fut d'abord dans sa « prudente audace » de pionnier.

Il fallait du courage pour s'engager seul dans une voie absolument nouvelle, en infléchissant d'une manière fondamentale l'esprit de la prière pour l'unité. Comme le dit très justement le Père Villain, « en cet *œcuménisme spirituel* qui jaillissait de son cœur en 1935 et auquel son nom reste attaché, l'abbé Couturier n'était l'élève de personne : il était seulement instruit par l'Esprit-Saint ». Et le frère prieur de Taizé, Roger Schutz, note de son côté : « Il paraissait seul, seul comme le prophète d'Israël devait l'être à certains moments de sa vie, quand il se retirait au désert pour méditer la parole de Dieu à donner à son peuple ».

Certaines des initiatives prophétiques de l'abbé Couturier parurent insolites au moment où il les prit ; vingt ans plus tard elles nous semblent toutes naturelles, telle cette oraison pour le pape : « Prions pour que l'Esprit-Saint donne au Saint-Père lumière et force divines afin d'éveiller ou de stimuler dans la masse de tous les chrétiens à lui confiés, catholiques et non-catholiques, la souffrance aiguë des séparations, une réelle pénitence et réparation, une ardente et pacifiante prière ». Cette prière « n'est-elle pas tout à fait dans le style de Jean XXIII ? » D'autre part il nous semble entendre un écho de ce rappel de la paternité et de la responsabilité du pape sur tous les chrétiens et pas seulement sur ceux qui sont visiblement unis au Siège de Pierre, dans les remarques pertinentes proposées à la veille du concile par l'un des théologiens réformés d'Europe les plus écoutés, le professeur Jean-Louis Leuba, de l'Université de Neuchâtel : « Que l'Eglise qui prétend posséder le magistère par excellence montre, mieux qu'elle n'a pu le faire jusqu'ici, qu'il est doué d'un vrai discernement spirituel, ouvert à tous les témoignages chrétiens, où qu'ils jaillissent ! Que la chaire de Pierre, si elle est vraiment ce qu'elle prétend être, se montre compréhensive aux requêtes protestantes authentiques, qui devraient être les siennes aussi ! Sinon, que signifierait la déclaration du Concile du Vatican, selon laquelle le pape est

« le pasteur et le docteur de tous les *chrétiens* » (et non pas seulement des catholiques) ? »[2].

Il était audacieux aussi le souhait d'un appel convergent à la prière pour l'unité, lancé par tous les chefs spirituels du christianisme. Dès 1941, en pleine guerre, l'abbé Couturier évoquait son espérance « qu'un jour pourrait venir où le Saint-Père — père universel de tous puisque ambassadeur visible de l'Amour visible du Christ pour tous —, n'abdiquant rien des devoirs de sa charge envers la garde du dépôt révélé, mais voulant ne se rappeler que la prière angoissée du Christ dans saint Jean (chap. 17) et le drame actuel des séparations, lancerait à la foule chrétienne universelle un appel à une humble, ardente et pénitente prière de tous les chrétiens pour l'Unité, telle que la demandait le Christ à son Père, Unité à venir par les moyens qu'il voudra..., tandis que, en même temps et pour la même époque et dans le même esprit, dans chaque groupe chrétien non-catholique les chefs religieux feraient de même ». Ne savons-nous pas aujourd'hui que la venue de ce jour, que l'abbé Couturier appelait de sa tranquille audace, s'est singulièrement rapprochée et que peut-être, bientôt, nous entendrons avec émotion s'élever cet appel convergent et universel à la prière ?

Mais l'audace de l'abbé Couturier était sage : « Ne vous laissez jamais déprimer, tout en marchant prudemment », écrivait-il à Roger Schutz. Par prudence, il faut entendre ici la noble vertu chrétienne qui sait peser et réfléchir ses actes et qui n'a rien à voir avec la misérable petitesse de l'esprit et la sécheresse du cœur que l'on désigne trop souvent aujourd'hui par ce mot.

A plusieurs reprises ce furent ses supérieurs qui invitèrent l'abbé à la prudence. S'il fut toujours compris et soutenu par son archevêque, il subit cependant des critiques et se heurta à des refus, à des interdictions. Toujours il s'inclina immédia-

---

2. Nous avons cité naguère *in extenso* le texte d'où sont extraites ces quelques phrases : *Lumière et Vie,* n° 59, p. 96-99. On pourra s'y reporter.

tement, sans récriminer, en prenant les choses sous leur aspect spirituel. Une rencontre inter-confessionnelle, pourtant soigneusement préparée, ne peut avoir lieu ; il écrit aussitôt au frère prieur de Taizé : « L'homme propose et Dieu dispose... Notre rencontre n'était pas dans le plan de Dieu. Pour vous et pour nous, il n'y a qu'une seule attitude possible : gloire à Dieu ! Que sa volonté soit faite ! Un échec ? Quelle grâce ! Quelle preuve! Il y a un dessous divin qui nous échappe et qu'il nous faut adorer dans l'amour. Notre marche vers l'Unité vient de faire un grand pas ! Dieu a permis un échec ! Il prépare donc de grandes choses. A nous de nous laisser purifier, de nous laisser appauvrir de nos désirs, de nos vues, de nos volontés propres. Nous devons entrer dans un grand mystère divin, celui de la grande souffrance, mystère où se forgent lentement les réconciliations futures. Est-ce à dire que nous ne continuerons à éclairer, à former, à préparer d'autres rencontres ? Certes oui, nous le continuerons avec encore plus de prière et de ténacité et de soumission à sa volonté, mais nous le continuerons au plan supérieur de l'action de grâces que l'épreuve fait jaillir de nos âmes ».



Libre, l'abbé Couturier l'était aussi parce qu'il aimait susciter des libertés autour de lui, au lieu de les domestiquer et de les éteindre par impérialisme spirituel. « Devenir et contribuer à faire devenir » : telle était son ambition.

Il savait collaborer librement. A très juste titre le Père Villain insiste sur ce point, et il est bien placé pour rendre témoignage à ce sujet : « Je n'ai jamais connu personne, écrit-il, avec qui la collaboration fût à ce point aisée, transparente, efficace ; ses dossiers vous appartenaient et il n'avait pas d'amour-propre d'auteur ; il vous laissait votre part et même la protégeait en vous encourageant à la développer librement, et il était loisible au disciple de féconder l'inspiration du maître, de compléter telle partie de son œuvre, de la porter plus loin ».

Dans le cours de son ouvrage, le Père Villain rapporte deux exemples de cette étroite collaboration. Il rappelle

d'abord que c'est lui qui proposa à l'abbé de remplacer le barbare *parallèlaboration* par l'expression plus harmonieuse d'*émulation spirituelle.* « Il l'agréa avec joie et poussa la délicatesse jusqu'à me demander de m'en servir le premier, dans une conférence donnée à Saint-Paul de Genève, en janvier 1941. Il en fit imprimer le texte à ses frais ». Il en fut de même pour l'expression de *monastère invisible* suggérée au Père Villain par la contemplation du mystère des chrétiens consacrés à la prière pour l'unité ou offrant leur vie pour le rassemblement et la réunion des disciples du Christ.

L'abbé Couturier était lui-même l'homme de l'émulation spirituelle. Comme un professeur qui crée une saine rivalité parmi ses élèves, il aimait mettre en sainte compétition ses interlocuteurs, ses collaborateurs, ses amis. Il essayait de les faire travailler ensemble, de les faire s'aider les uns les autres. Inversement, s'il était une chose que cet homme libre détestait, c'était bien l'esprit de parti, les monopoles, le totalitarisme. Il redoutait même l'inféodation trop étroite à un institut ou à un ordre religieux. Il craignait par dessus tout le « culte de la personnalité ». Il fut universel et, grâce à cela, facteur d'émulation. Il souhaitait que ce que l'Esprit-Saint disait aux uns ou aux autres se répandît à travers le monde tout entier ; il voulait éclairer partout de petites lumières.

Je me souviens fort bien en particulier de la dernière conversation que j'eus avec lui. C'était à l'automne de 1952, peu de mois avant sa disparition, quelques jours avant mon départ pour Jérusalem où je résidais lorsqu'il est mort. Nous avions parlé très longuement de mille choses, en particulier de l'avenir, avant tout de l'avenir de la Semaine universelle de prière. J'avais le sentiment que je ne le reverrais plus; je me souviens lui avoir demandé sa bénédiction, comme je le faisais d'ailleurs à chacune de mes visites. Après, au moment où je partais, il m'a retenu par le bras, dans le salon de l'appartement de la rue du Plat, à Lyon, que les amis de l'abbé connaissent bien. Et il m'a dit — ce sont les derniers mots que j'ai entendus de lui : « Tout cela, ce n'est pas l'affaire d'un homme, ce n'est pas l'affaire de quelques hommes, c'est le Saint-Esprit ».

Et parce que « c'est le Saint-Esprit », si l'abbé Couturier est incontestablement un pionnier, s'il a apporté à l'œcuménisme une note que personne n'avait fait retentir avant lui, d'un autre côté, comme l'écrit le Père Villain, il « n'est qu'un élément dans une longue chaîne ». « L'œcuménisme, dit encore notre auteur, est un immense souffle de l'Esprit en notre siècle et ce souffle crée, puis met en mouvement les vocations les plus diverses, d'ailleurs complémentaires les unes des autres ». Rien n'est plus exact. On pourrait même parler d'une fécondation réciproque de ces vocations.

Avec le recul que permet déjà le temps, les efforts de l'œcuménisme catholique en ce vingtième siècle dessinent comme une ellipse. Il faut naturellement se garder des schématisations dangereuses et injustes, mais comment ne pas estimer que, parmi les grands pionniers aujourd'hui disparus, il est un homme qui mériterait le titre de « patriarche de l'œcuménisme catholique », comme son père spirituel saint Benoît a mérité celui de « patriarche des moines d'Occident » ? Dom Lambert Beauduin, l'ami du Cardinal Mercier, le fondateur du monastère d'Amay-Chevetogne, fut véritablement ce « patriarche ».

Durant l'été 1932, c'est précisément à Amay que l'abbé Couturier est allé faire retraite avant d'en devenir, quelques mois plus tard, l'oblat : s'il n'y rencontra pas Dom Lambert — qui, l'année précédente, avait été écarté de son monastère —, il y trouva son esprit. Comme le prêtre lyonnais, beaucoup d'autres « œcuménistes » ont puisé à Amay leur inspiration et leur élan. A partir de cette source unique, les grâces départies ont fructifié, chacune selon son espèce, et c'est à une sorte de foisonnement de l'effort œcuménique que l'on a assisté : les uns mettant plus l'accent sur la « technique », les autres sur la « spiritualité ». Mais, naturellement, les différentes lignes de développement, même séparées, restaient rigoureusement complémentaires car il n'y a pas de solide théologie en dehors d'une vraie spiritualité, et la spiritualité qui n'est pas fondée sur un bonne théologie devient vite mesquine ou malsaine. C'est pourquoi il nous paraît tout naturel — ce

qui ne nous empêche pas de nous en réjouir — de constater que nous sommes maintenant comme de l'autre côté de l'ellipse : parties d'un point unique, les lignes s'étaient développées dans une relative indépendance, elles se regroupent maintenant et s'unifient en s'enrichissant les unes les autres.

En particulier les intuitions de l'abbé Couturier sont en passe de devenir le bien commun du catholicisme, et pas seulement du catholicisme : de tout le christianisme. Personne ne songe aujourd'hui — ce serait odieux et, plus encore, ridicule — à monopoliser pour lui-même l'héritage de l'abbé Couturier. Des milliers de chrétiens — qu'ils l'aient connu ou non selon la chair — vivent de ce que l'Esprit lui a inspiré. Mais ce courant spirituel interfère avec les autres courants de l'œcuménisme. Une unité, riche de leurs diversités, est en train de naître et un signe en est l'amicale collaboration de tous ceux qui, à des titres divers, ont des responsabilités dans l'œcuménisme catholique : il y a là, dans la liberté, la reconnaissance des dons divers et complémentaires que le Seigneur accorde à ses enfants[3].



Plus profondément encore l'abbé Couturier nous apparaît comme un homme libre parce qu'il fut un homme de la vérité : « La vérité vous libérera », dit saint Jean (8, 32).

---

3. En France, existe, depuis mai 1962, un Secrétariat national pour l'unité des chrétiens dirigé par Mgr Martin, archevêque de Rouen, qui a été désigné par l'Assemblée des cardinaux et archevêques et agit en son nom. Ce Secrétariat est chargé de coordonner et d'harmoniser le travail des différents organismes œcuméniques dont les principaux sont : à Paris, le *Centre Istina* et le *Centre Unitas* ; à Lyon, notre *Centre Saint-Irénée* et le *Centre Unité chrétienne ;* les deux abbayes de *Ligugé* et du *Bec-Hellouin ;* auxquels on peut joindre aussi le Secrétariat diocésain de Paris et celui de Lille. Chacun de ces organismes a son caractère et ses charismes propres et l'œcuménisme catholique en France est fait de leur collaboration fructueuse ainsi que de l'activité d'un certain nombre de personnalités qui, sans être rattachées aux organismes que nous venons de citer, n'en jouent pas moins un rôle fort important.

Homme de la vérité. Quel plus bel éloge un « œcuméniste » peut-il recevoir que ceux qui furent décernés à l'abbé Couturier par ses amis non-catholiques ? De celui que le professeur orthodoxe Léon Zander qualifie de « catholique jusqu'au fond de son cœur, prêtre dans l'essence même de sa nature », le Rev. Gunnar Rosendal, pasteur luthérien suédois, écrit : « Il est bien évident qu'il resta toujours et sans exception un fils absolument fidèle, loyal et aimant de son Eglise. Il était, de tout son cœur, un catholique romain. Il n'essaya jamais le plus léger compromis avec sa foi ». De son côté, un anglican, le Rev. H. Brandreth déclare : « Tout comme son sacerdoce, son catholicisme était intégral... C'est vrai qu'il avait le don de comprendre avec acuité la foi des non-romains, mais comprendre n'est pas accepter ni approuver ». Un autre anglican va plus loin en voyant dans la loyauté confessionnelle de l'abbé la source même de sa compréhension des autres : « Sans aucun doute, écrit-il, c'est l'obéissance filiale que l'abbé professait comme prêtre catholique vis-à-vis de tous les enseignements de l'Eglise romaine, qui le rendait capable d'approcher les anglicans et autres non-catholiques avec une révérence, une compréhension et une sympathie qu'ils ne pourront jamais oublier ». Et la conclusion est tirée par un pasteur réformé, Jean de Saussure : « Notre cher et vénéré abbé Couturier était un prêtre entièrement fidèle à son Eglise catholique romaine. D'ailleurs si ce n'eût pas été le cas, son œuvre eût été sans intérêt pour nous ».

Quelle convergence ! Surtout si l'on ajoute aussi à cette série les témoignages catholiques dont nous ne citerons qu'un exemple : « L'abbé Couturier, a écrit Mgr Chevrot, était rem-

---

A Lyon, après la mort de l'abbé Couturier, ce fut d'abord l'abbé Jean-Paul Vincent qui fut chargé par le Cardinal Gerlier de continuer l'œuvre du pionnier, en particulier en préparant et en diffusant le tract de la Semaine de l'universelle prière. C'est aujourd'hui M. Pierre Michalon, p. s. s., qui, à la tête d'*Unité chrétienne* a cette responsabilité; grâce à son zèle, la progression de la diffusion est considérable : l'abbé Couturier, en 1953, deux mois avant sa mort, n'avait distribué que 63.000 documents, or en 1962 ce chiffre est monté à près d'un million.

pli de la science de Dieu... Ce n'est pas lui qui ait jamais pensé que le rapprochement pût se payer du moindre sacrifice de la vérité. Il n'a vécu, parlé, agi que dans la lumière ». La lumière : nous voici ramenés au thème johannique.

Pourtant, il est des personnes qui ont cru, qui croient peut-être encore, que la formule de prière préconisée par l'abbé Couturier — *l'unité telle que le Christ la veut et par les moyens qu'il voudra* — est volontairement vague, floue, ambiguë ; et qu'il y a là un procédé, une « tactique » : « Il aurait prononcé la formule énoncée plus haut, écrit le Père Villain, dans le but d'obtenir l'audience de tous les chrétiens, à quelques dénominations qu'ils appartinssent et fussent-ils marqués par le libéralisme, donc dans une simple intention de propagande ».

En réalité il ne s'agit en aucune façon de cela. C'est même tout le contraire : « S'il s'arrêta à la formule que l'on sait et si cette formule a fait son chemin dans tous les milieux, ce n'est certainement pas parce qu'elle est vague, ambiguë et inconsistante, c'est au contraire parce qu'elle est pleine et seule adéquate au mystère qu'elle veut recouvrir ». Elle seule est profondément respectueuse de l'action du Christ dans les âmes et du mystère même de l'Eglise dans son déroulement historique.

L'abbé Couturier libéra la prière pour l'unité chrétienne de toutes les entraves qui pouvaient l'empêcher de monter, droite et pure, vers le Seigneur. Dépassant et transcendant le cadre trop étroit des systèmes théologiques sans renier la fidélité requise au Credo, cette prière repose sur le fondement unique : « Seule la prière du Christ, écrit encore le Père Villain, est adéquate au mystère de l'Unité ; car elle fait descendre l'unité des chrétiens de l'Unité-Source (la Trinité Sainte) et elle enferme dans son cône de lumière, sans déperdition aucune, toutes les valeurs qui doivent entrer en elle ». Et plus loin : « Le processus spirituel de l'Unité consistera dans une conformité généralisée à la Prière-Source, en d'autres termes : la prière de Jésus doit devenir la pulsation de tous les chrétiens conscients des exigences de leur Sauveur. Dans la mesure où cette prière pénétrera et vitalisera toutes les cellules du Corps

mystique, dans cette mesure exactement les chrétiens (individus et groupes confessionnels) deviendront la communauté de la prière sacerdotale, c'est-à-dire la communauté qui s'unifie peu à peu, de l'intérieur, par l'opération de l'Esprit ».

Mais pour faire place, dans le cœur chrétien, à la prière sacerdotale du Christ pour l'unité des siens, il convient que ce cœur fasse le vide en lui de l'égoïsme et des obstacles accumulés par le péché. Et c'est bien là la dernière et la première liberté enseignée par l'abbé Couturier. Cet humble prêtre lyonnais qui, à l'aube de son ministère, « reçut la grâce, comme l'écrit le Père Villain, de se libérer du conformisme de sa classe » fit l'expérience d'une libération bien plus radicale : il se laissa spiritualiser, « pneumatiser » ; et son visage diaphane et lumineux était comme l'icône de cette transfiguration intérieure ; il laissa le Christ Grand-Prêtre agir et prier librement en son âme selon la fomule même d'une oraison qu'il avait composée et qu'il portait à l'autel durant la célébration de la messe : « Christ, aie pitié ! Christ, pardonne ! Christ, fais-nous tant souffrir d'être séparés, que ta prière en nous nous pénètre, nous envahisse et monte *libre, libre,* jusqu'à ton Père : Moi en eux, toi en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité ».

René BEAUPÈRE, o. p.

DES LOIS POURQUOI FAIRE ?

L'époque contemporaine, héritière d'une tradition subjectiviste multiforme s'originant à Descartes, semble vouloir se refuser à toute loi, à toute norme objective, considérée *a priori* comme une limitation ou une amputation de l'autonomie personnelle. C'est en effet un sens aigu de la liberté et de l'autonomie humaine qui fonde cette hostilité farouche à toute loi, cette invincible méfiance à l'égard de toute forme d'impératif. L'affirmation de la liberté humaine comme absolu ne pouvant être référé qu'à lui-même conduira nécessairement à qualifier d'étrangère à l'homme toute loi imposée de l'extérieur ; on aboutira au mieux, à une éthique de la spontanéité et de la sincérité. Il nous suffira de rappeler ces quelques répliques extraites de la pièce de Sartre, *Les mouches* :

> JUPITER. — Quand une fois la liberté a explosé dans une âme d'homme, les dieux ne peuvent plus rien contre cet homme-là.
>
> . . . .
>
> ORESTE. — Tu es le roi des dieux, Jupiter, le roi des pierres et des étoiles, le roi des vagues de la mer. Mais tu n'es pas le roi des hommes.
>
> JUPITER. — Je ne suis pas ton roi, larve impudente. Qui donc t'a créé ?
>
> ORESTE. — Toi, mais il ne fallait pas me créer libre.
>
> JUPITER. — Je t'ai donné ta liberté pour me servir.
>
> ORESTE. — Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un ni l'autre.
>
> JUPITER. — Enfin ! voilà l'excuse.
>
> ORESTE. — Je ne m'excuse pas.

> JUPITER. — Vraiment ? Sais-tu qu'elle ressemble beaucoup à une excuse, cette liberté dont tu te dis l'esclave ?
>
> ORESTE. — Je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter, Je *suis* ma liberté ! A peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir » (*Acte III*).

Cette « frénésie », au sens bergsonien du terme, ne fait sans doute que répondre à une autre « frénésie », qui, elle, absolutise la loi et corrompt la liberté humaine. Une certaine réaction s'imposait, en effet, contre une morale du Devoir, issue de Kant. Dans la Morale Pratique de Kant, la loi est envisagée comme le seul absolu auquel il soit possible à l'homme de parvenir. Par une incroyable contagion, cette conception est venue littéralement pervertir une authentique morale chrétienne. On rencontre, chez trop de chrétiens, une idée fausse de la loi, fût-elle divine ; celle-ci représente pour eux l'absolu et leur permet, pensent-ils, de faire l'économie d'une relation personnelle avec Dieu. Il en résulte, par contre-coup, une atrophie de la liberté personnelle dont ils pensent qu'elle ne peut s'exercer que dans le cadre étroit des domaines « sans lois ». La grande affaire du chrétien, selon eux, serait de se soumettre de son mieux à un ensemble de prescriptions dont l'accomplissement le conduira de manière sûre au salut, et par ailleurs d'utiliser au mieux de ses intérêts ou de ses plaisirs la petite part de liberté qui lui est laissée. Dans cette perspective, la loi est, par définition, sacrée et la liberté, suspecte.

Face à de pareilles tendances, il ne paraît pas vain de vouloir préciser la notion de loi dans ses rapports avec la personne libre et autonome.

Le problème de la loi se pose aussi de manière aiguë au théologien. Nous savons désormais que « morts à ce qui nous tenait captifs, nous sommes dégagés de la loi, nous pouvons servir sous le régime nouveau de l'Esprit et non sous le régime périmé de la lettre » (*Rom.*, 7, 6). Nous ne sommes plus esclaves, mais libres, et fils adoptifs ; héritiers de par Dieu, avant l'heure du Royaume, de la superbe liberté des enfants de Dieu (*Gal.*, 2 et 3). Pour le juste, il n'y a pas de loi (*1 Tim.*, 1, 9).

Mais par ailleurs la foi sans les œuvres est morte (*Jacques*, 2, 17) ; après sa triomphante proclamation de la liberté du chrétien, saint Paul ne manque pas de donner à ce chrétien des indications fort précises sur ce qu'il doit faire et sur ce qu'il ne doit pas faire. Le concile de Trente rappelle très explicitement que le chrétien ne doit pas voir dans l'Evangile « une promesse nue et absolue de vie éternelle », le dispensant de toute obligation morale[1].

Comment situer la loi en face de l'affirmation si souvent répétée de la liberté du chrétien ?

Dans un premier temps nous entreprendrons une réflexion sur la nature même de la loi en général et ses rapports avec l'homme libre. Nous préciserons ensuite le rôle, la fonction essentielle de la loi en général et de la loi divine évangélique en particulier. Dans une conclusion nous tenterons de situer respectivement ces trois réalités : amour, loi et liberté.

I. NATURE DE LA LOI

Loi et liberté sont corrélatifs

Imaginer que la loi et la liberté sont inversement proportionnelles c'est ne pas savoir ce qu'est une loi. La présence d'une loi révèle tout d'abord l'existence d'un être libre. C'est ce qu'il convient d'abord de montrer[2].

Dieu, qui a tout fait et qui est maître absolu de ses œuvres, fixe à chaque existant une fin que celui-ci doit atteindre par son action. Dans tout existant cette « ordination à la fin », cette vocation engendre une certaine forme de détermination, une tension vers un but, une finalité. Chaque chose a un « sens » qui se révèle par une nature (ce qu'est la chose) engendrant des opérations propres. Pour chaque existant la fin est le bien, et Dieu, fin ultime parce que cause première, est

1. *Sess.* VI, *cap.* 7, *can.* 19 à 22 ; *Sess.* VII, *can.* 7.

2. Les analyses qui suivent s'inspirent directement des différentes études de saint Thomas sur la Loi ; en particulier *Contra Gentiles*, III, *cap.* 112 à 147 et I^{a} II^{ae}, q. 90 à 118.

bien suprême parce que fin ultime. Chaque existant, dans l'univers, manifeste un effort de réalisation plénière de lui-même qui est en définitive un effort pour rejoindre Dieu, pour ressembler à Dieu.

Cet effort dans le sens de Dieu se manifeste par des opérations propres à chaque être. Chez certains ces opérations sont commandées par des inclinations naturelles, des motions internes, dont l'évidente orientation dénonce l'action supérieure d'une intelligence ordonnatrice, c'est-à-dire mettant en relation avec une fin des choses n'ayant pas la notion de fin, ni donc celle de moyen. Chez d'autres, créatures douées de raison, ces opérations sont commandées par une puissance de connaître et une puissance de vouloir.

L'univers est soumis à Dieu un peu comme, dans une armée en campagne, tous les services sont soumis au général en chef qui poursuit la victoire et qui ordonne tout à cette fin, mais en respectant les modalités de fonctionnement de chacun des services ou des corps. Dans cette opération universelle de poursuite du Bien divin qui se joue sur la scène de l'univers, c'est Dieu qui gouverne tout ; il exerce une régence sans limite, mais avec des modalités différentes selon la nature des êtres.

Il faut souligner en effet que si Dieu régit tout, aussi bien dans l'ordre des natures (ce que sont les choses) que dans l'ordre de l'opération (ce que font les choses), la créature conserve pour autant son opération propre, par laquelle elle imite Dieu. Et plus elle est autonome, plus, déjà, elle imite Dieu. L'action universelle de Dieu s'allie avec un souverain respect des causalités secondes et de leurs modalités diverses. Enlever à la perfection des créatures, c'est enlever à la perfection de la puissance divine.

Cette autonomie, qui manifeste la puissance de l'action divine, bien loin de la limiter, trouvera son statut le plus élevé dans la créature rationnelle chez qui la non-détermination de l'intelligence à quelque forme fonde un libre arbitre, nullement contradictoire avec l'opération divine universelle. L'intelligence est essentiellement puissance d'ordre et de régence ; quant à la volonté, c'est elle qui joue, dans la créature raison-

nable, le rôle que jouait, par rapport à la fin, l'inclination naturelle dans les êtres inférieurs. C'est à la fois la perfection de sa nature et la dignité de sa fin (Dieu rencontré en lui-même) qui vont entraîner pour la créature douée de raison et de liberté un régime providentiel particulier.

Une première conséquence de ce que nous venons de dire est que, seule, la créature raisonnable est voulue pour elle-même par Dieu, comme une fin en soi. Chacune a son destin, qui ne se réduit pas au destin de l'espèce. Chacun de ces êtres doués de raison et de volonté libre est digne d'attention pour lui-même et gouverné comme tel ; ses actes sont des actes personnels. Au déterminisme et au fixisme de l'action animale répond la fantaisie, la variété de l'action humaine, signe d'un ordre d'activité qui déborde le cadre de l'inclination spécifique. Dans le domaine de son agir propre la personne humaine a des possibilités particulières. Elle dirige son action en tant qu'activité personnelle et non seulement en tant qu'activité humaine.

Grâce à son intelligence, elle est capable de saisir les divers aspects sous lesquels une chose est bonne ou mauvaise, compte tenu des conditions de personne, de temps et de lieu. Bien plus, l'homme, qui sait « mettre en rapport » peut, en conséquence, prévoir, pourvoir, gouverner de manière active et assurer une sorte de providence, soit à l'égard de sa propre conduite, soit à l'égard d'autres hommes.

L'homme est donc créature consciente et non déterminée ; son activité déborde l'activité spécifique ; et il agit autrement que poussé par une inclination naturelle déterminante. Mais pour autant, il est soumis au gouvernement divin auquel rien n'échappe. Rien, pas même cette activité personnelle et libre, pas même cette fantaisie et cette spontanéité qui traduisent une liberté. La providence que peut exercer l'homme n'a de sens que comme participation à la plus haute providence de Dieu.

D'une part activité personnelle et libre ; d'autre part providence universelle de Dieu. La question se pose des rapports entre ces deux termes ; la seule et nécessaire réponse à cette

question, c'est la loi[3]. Un moyen offert à l'homme de diriger librement ses actes personnels, voilà ce qu'est la loi.

La loi n'a de sens que pour un être libre, que pour un être qui peut agir ou ne pas agir. Pour un être soumis à la nécessité, l'inclination naturelle suffit, sans qu'il soit besoin de faire appel à une autre règle ou mesure d'opération. Imagine-t-on quelque règlement de police ou de travail à l'entrée d'une ruche, quelque école où l'on enseignerait aux oiseaux le devoir de faire des nids, ou aux poiriers l'art de faire des poires ! La loi n'est rien d'autre qu'un plan, une règle d'agir respectant la liberté de l'action ; elle ne se rencontre que chez un être capable de mesurer lui-même son action, de saisir un rapport et de porter un plan comme tel. C'est le cas de l'homme[4].

Nous pourrions résumer ainsi : le respect de la valeur propre de l'homme considéré comme créature raisonnable et libre, douée d'une activité personnelle, impose une modalité de gouvernement divin que l'on appelle *loi.* Une règle de l'agir est nécessaire, puisque tout agent agit pour une fin et que l'homme en a conscience. Il faut, par ailleurs, que soit respectée la liberté humaine, échappant au déterminisme de l'inclination naturelle ou de la forme. Seule la loi, *qui ne s'impose pas de façon nécessitante mais se propose de façon obligatoire,* répond à ces exigences. Elle est obligatoire parce que l'homme est libre.

La loi, dans sa nature même, est corrélative de la liberté. Voilà la première affirmation qu'il convenait de poser.

---

3. Saint Thomas, qui sait le poids des mots, dit exactement : « La conséquence de ceci c'est que Dieu *devait nécessairement* donner la loi à l'homme » (*Contra Gentiles,* III, 114).

4. Toute cette analyse s'appuie sur une notion commune et supposée connue de la loi. On pourrait la formuler ainsi : la loi n'est rien d'autre qu'un plan, une règle d'activité possédée par un être raisonnable et lui permettant d'exercer une régence et d'assurer la direction de ses actes libres. Nous ne pouvons ici entrer dans l'analyse détaillée de telle loi, naturelle, divine ou humaine.

La loi dit à l'homme : « Deviens ce que tu es »

La loi, qui s'inscrit dans la ligne de l'inclination naturelle, tend au même but que celle-ci : conduire l'être à la pleine réalisation de lui-même. La loi ne peut être que la transcription d'une exigence fondamentale du sujet, exigence naturelle ou surnaturelle. Il faut même dire plus qu'exigence : nature ou surnature, la loi ne faisant rien d'autre que dire ce que doit être, au terme de lui-même, ce qu'est déjà en puissance l'être auquel elle se propose. La loi fait vivre l'homme en avant de lui-même et lui dit : « Deviens ce que tu es ». Elle n'est donc pas quelque chose d'extérieur, d'étranger, de limitateur, de violent. Au contraire, elle est la manifestation d'un volontaire et d'un naturel. Le propre de la loi est à la fois de mesurer l'action humaine en fonction de la fin et de sauvegarder la liberté du sujet. Elle n'est pas d'abord une limitation de la liberté du sujet, mais la condition nécessaire et naturelle de l'exercice de cette liberté. La loi est au service du sujet, lui manifestant ce qu'il doit faire pour s'accomplir en plénitude. La loi est pour le sujet et non le sujet pour la loi. C'est la fin et la nature du sujet qui déterminent la loi, et non l'inverse. Il faut dire : « prescrit parce que bon » et non pas « bon parce que prescrit ».

La loi n'a valeur que pour l'homme et dans l'homme

En rappelant, comme nous venons de le faire, que la loi n'est qu'une transcription extérieure d'une nature et d'une exigence de pleine réalisation, nous affirmons du même coup que la loi n'a aucun fondement ni aucune valeur sans référence au sujet. Mais il faut aller plus loin et dire que la loi n'a de sens que dans la mesure où le législateur, par le précepte qu'il porte, imprime à l'intérieur du sujet une certaine règle qui va devenir principe d'une action personnelle. Cette dernière affirmation ne fait que reprendre cette autre déjà posée : la loi représente une modalité privilégiée du gouvernement divin pour des êtres raisonnables ; il leur est proposé une règle d'agir qui leur permette de poser librement des actes qui soient leurs actes. Expliquons un peu cela.

L'homme ne peut imposer des lois aux choses. Il peut uti-

liser leurs propriétés, en les détournant à son profit, mais il ne mettra jamais en elles un nouveau principe naturel d'action. Il peut construire des ponts, des barrages, « domestiquer » le cours d'une rivière, composer d'ingénieux mécanismes, mais ceux-ci n'auront jamais qu'une apparence de spontanéité, de naturel. Seuls clous et rivets, torsion et violence maintiendront la matière dans telle fonction qui ne sera jamais pour elle que très accidentelle et provisoire promotion.

A l'animal non plus, l'homme ne peut donner une loi. Il pourra cette fois monter des mécanismes bien plus évolués, donnant l'illusion de quelque activité autonome ; mais l'animal savant ou trop docile sera toujours bête de cirque.

A l'homme seul, l'homme peut imposer une loi. Pourquoi ? Parce que seul l'homme, raisonnable et libre, peut recevoir une règle qui s'imprime dans son esprit comme un principe d'action[5].

C'est donc, encore une fois, revenir au sujet et à l'action personnelle. Et l'on pourrait situer ici l'analyse de toute une suite de conséquences très importantes, que nous ne ferons que mentionner. La loi n'a de signification et n'oblige que lorsqu'elle est promulguée et connue du sujet ; étant en effet règle et mesure d'une action personnelle et libre, elle n'a de sens — et à vrai dire n'existe — que dans la mesure exacte où elle devient principe d'action dans le sujet. Nous serons jugés non pas d'après une loi objective et extérieure à nous, mais d'après la loi que nous aurons connue et portée en nous ; c'est ce que saint Paul rappelait aux Romains[6]. La règle dernière de la moralité, c'est en définitive la raison éclairée par la loi, et non la loi en elle-même. Ce principe est si fort que tous les théologiens affirment que l'homme doit toujours obéir à sa conscience, même si celle-ci est dans l'erreur, et mal éclairée.

Ainsi s'achève le premier temps de notre réflexion consacré à la nature même de la loi. Nous avons vu que la loi

---

5. « L'homme, par son commandement, imprime à l'homme qui lui est soumis, un certain principe intérieur de ses actes ». Ia IIae, q. 93, a. 5.

6. *Rom.*, 2, 12-16.

naissait du sujet et vivait pour le sujet, qu'elle était ordonnée à une fin qu'elle ne créait pas mais qui lui était ontologiquement et chronologiquement antérieure. Pourtant, en face de ces affirmations, deux questions se posent. Dans la réalité, nous ne vivons pas la loi comme un moyen d'accomplissement, mais comme une limitation de notre liberté. Comment ceci et cela? La loi serait la transcription d'une exigence interne, d'une nature ; pourtant elle est donnée de l'extérieur, par Dieu ou par les hommes, et semble souvent aller à contre-courant de nos aspirations les plus naturelles. Comment comprendre cela ?

Pour répondre à ces deux questions, nous devons réfléchir maintenant sur la fonction, le rôle de la loi, afin de saisir son rapport avec les principes d'action de l'être libre.

II. ROLE DE LA LOI

La loi est pédagogue

Le langage ordinaire nous fournit une première indication, vague mais suggestive, sur l'orientation essentielle de la loi. On dit d'un ordre qui a été « intimé » — c'est-à-dire mis à l'intérieur du sujet — qu'on « l'exécute » ; on « accomplit » un précepte ; on « remplit » une mission ; on « réalise » un programme ou un plan d'action. Par ces expressions on semble vouloir affirmer que seule l'action du sujet réalise dans sa consistance propre l'ordre du chef, la loi.

Le rapport précis de la loi dans ce qu'elle a d'extérieur et de contraignant au sujet libre a été exprimé, dans une intuition où se rencontrent Platon, Aristote et saint Paul, et que reprend saint Thomas, en termes de Pédagogie[7].

La loi, œuvre de la raison droite, réclame l'accomplissement d'œuvres bonnes. Elle conduit donc au bien l'homme à qui elle fait poser un acte bon. Mais par delà l'exécution d'un

---

7. Que l'on compare les trois textes suivants : PLATON, *Les lois* 718, a 5ss. et 719 ; ARISTOTE, *Ethic. Nic.*, 10, 9 ; PAUL, *Gal.*, 3, 24-25.

acte objectivement bon, son but dernier est de rendre l'homme vertueux ; c'est l'homme lui-même qu'elle veut rendre bon. Le propre de la vertu est de permettre un agir facile, joyeux et constant ; en habituant l'homme à éviter le mal et à faire le bien par crainte ou par contrainte, elle veut le conduire à le faire de bon gré et dans la joie.

Les lois humaines, établies en fonction du bien commun, imposent à l'homme le comportement d'un bon citoyen et prétendent lui inculquer de bonnes habitudes qui rendront inutiles menaces et violences[8].

Quant à la Loi Ancienne, sa valeur pédagogique est sa justification. Et saint Paul affirme : « Elle était le pédagogue qui devait conduire au Christ ». Quand un enfant n'a pas sa raison suffisamment développée ou sa volonté suffisamment affermie pour lui permettre d'assurer en pleine autonomie la direction de ses actes, ce sont les parents qui assurent de l'extérieur la régulation de sa vie, tout en l'acheminant progressivement vers l'autonomie de l'âge adulte par l'apprentissage de jugements et d'actes libres. Ainsi le peuple de l'ancienne alliance a reçu de Dieu une législation extérieure et contraignante l'accoutumant à un comportement vertueux et l'acheminant vers l'ère de la liberté ouverte par le Christ.

Tous les efforts du pédagogue — et ceci vaut pour toute loi — doivent tendre à se rendre inutiles, à disparaître. La loi, sous son aspect d'extériorité contraignante et coercitive,

---

8. Saint Thomas s'appuie sur la faiblesse des dispositions de l'homme à la vertu pour souligner toute la part d'ascèse, de discipline qui se révèle indispensable à tous les plans de l'activité humaine. Il met également en valeur, bien entendu, l'aspect éminemment social de la législation positive. Pour certains juristes contemporains (cf. JAEGER, *Interpretation of modern legal philosophy*, Oxford, 1947), cet aspect social de défense de la société est le tout de la loi, à l'exclusion de toute finalité morale. La conscience des citoyens, qui ne sont jamais considérés comme personnes, ne compte pour rien. Saint Thomas se refuse à cet amoralisme légal. La loi est éducatrice ; elle conduit l'homme à agir conformément à son être social ; elle l'établit dans la vérité de son existence personnelle, et enracine en lui des comportements vertueux.

tend à s'effacer, à se rendre inutile, dans la mesure même où elle joue son rôle. Elle atteint sa fin et se détruit elle-même, en un certain sens, lorsqu'elle rejoint le point intérieur où jaillit l'activité propre de l'homme libre : il n'y a plus de loi pour le juste.

L'ambition de la loi : devenir inutile

Ce principe que nous venons d'énoncer : « il n'y a plus de loi pour le juste », saint Thomas le trouvait chez Aristote et chez saint Paul[9]. Il l'appliquait aussi bien à la loi humaine, inutile pour quiconque serait parfaitement disposé, qu'à la loi divine, car « le juste est à lui-même sa loi ». Il convient maintenant de préciser le sens de cette affirmation.

Si le juste n'est plus sous la loi, c'est au terme d'une intériorisation parfaite de celle-ci. On retrouve la règle posée par le législateur, mais cette fois « réalisée » sous une nouvelle modalité d'activité libre ; on peut lire la loi dans la conduite du juste car il accomplit les actes que l'on trouvait prescrits dans la loi écrite. Mais la loi extérieure n'était pas nécessaire pour lui. Il agit spontanément, librement. Son intelligence éclairée voit ce qu'il faut faire, et son inclination (volonté libre) le porte à faire ce qu'il voit devoir faire. Toute contrainte a disparu et son action n'est en rien forcée, ni par la violence ni même par quelque pression extérieure ou quelque menace de sanction. L'homme spirituellement évolué se comporte selon la loi de Dieu ; mais il a le sentiment d'obéir, dans son comportement, bien plus à des exigences intérieures et personnelles qu'à des commandements ou des impératifs extérieurs.

Tel fut le cas du Juste par excellence, le Christ, parfaitement soumis au Père dans tout son agir ; il reçut du Père le dur commandement de mourir mais son obéissance amoureuse épousa entièrement la volonté du Père pour en faire la sienne propre, libre et méritoire.

---

9. *Politique,* III, 8, 1264 ; *1 Tim.,* 1, 9.

En affirmant que le Christ fut le seul Juste, nous serons conduits à nuancer nos affirmations antérieures qui apparaîtraient sans cela utopiques et par trop optimistes.

La loi éduque la liberté

Cette perspective d'une loi dont toute la raison d'être, dont toute l'ambition est de disparaître dans la mesure où elle a accompli sa mission de pédagogue est la seule valable. Mais il ne faut pas croire trop vite n'avoir plus besoin de pédagogue. En dehors du Christ, le Juste, les autres hommes, si parfaits soient-ils, si intelligents, si maîtres de leurs passions, si droits dans leur volonté qu'ils puissent être ont encore besoin d'être guidés.

La contrainte ressentie par le sujet est fonction de ses dispositions intérieures. Pour un sujet ayant une forte tendance au mal, la loi apparaîtra comme limitatrice d'une « liberté ». Mais l'aspect dur et contraignant de la loi disparaît au fur et à mesure que la tendance au bien se fait plus forte dans le sujet. On étonnerait beaucoup un chartreux ou un trappiste en s'extasiant sur la manière dont « ils obéissent à la loi de la prière » ; cette loi, ils ne la ressentent plus comme « loi », mais comme exigence intérieure permanente.

En toute occurrence, l'aspect « gendarme » de la loi doit demeurer comme une sauvegarde contre la faiblesse toujours à craindre d'un homme qui ne sera jamais confirmé dans le bien ici-bas ; cet homme, marqué par le péché, devra, à certaines heures, rappeler son pédagogue pour appuyer la faiblesse de son intelligence et de sa volonté sur une régulation extérieure objective.

Nous voyons mieux pourquoi il ne convient pas d'entourer la loi d'un culte sans nuances. S'il faut vénérer la loi — ou la règle —, c'est parce qu'elle nous révèle un visage de nous-même que notre œil brouillé ne sait plus bien voir et qu'elle sollicite notre volonté, notre liberté pour nous conduire au plein accomplissement de nous-même. Mais quand vient la tentation de remettre en question la loi établie par le maître du bien commun, parce que cette loi nous pèse, rappelons-nous

que si nous obéissons, nous en viendrons peut-être à faire naturellement et dans la joie ce que nous avons commencé à faire en rechignant.

Il faut trouver un juste équilibre entre ces deux attitudes : savoir se laisser faire, humblement, par la loi, par la règle, en sachant qu'elles sont écoles de perfection et éducatrices de liberté ; d'autre part sauver sa liberté de jugement et sa liberté tout court, car la loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la loi. Toute morale qui n'est pas une école est une prison ; c'est sans doute pour l'ignorer que tant de chrétiens ont l'air si peu libres.

III. LA LOI NOUVELLE

Les considérations qui précèdent sur la nature et sur le rôle de la loi peuvent s'appliquer, avec des modalités qu'il faudrait préciser, à toutes les lois : loi naturelle, inscrite au cœur de l'homme ; lois humaines de la cité ; loi divine ancienne ; loi nouvelle évangélique. On trouvera ailleurs la justification et l'explication de la liberté du chrétien ; nous pourrions cependant nous demander comment un régime de liberté comme celui apporté par Jésus-Christ mérite encore le nom de Loi, cette Loi fût-elle nouvelle. Ce dernier temps de notre réflexion nous fournira l'occasion de rendre, une fois encore, à la loi ses vrais titres de noblesse.

La loi nouvelle vient de Dieu, donc de l'extérieur en quelque façon, mais ce n'est pas, comme la loi ancienne, sur des tables de pierre qu'elle est gravée, mais « sur les tables charnelles du cœur de l'homme » comme dit saint Paul (*2 Cor.*, 3, 3). Cette loi n'est que très secondairement loi écrite, car l'essentiel de la loi nouvelle consiste dans cette réalité nouvelle à l'intérieur de l'homme : la grâce du Saint-Esprit[10].

---

10. Affirmation très souvent et très clairement reprise par saint THOMAS : I^{a} II^{ae}, q. 106, a. 1 ; q. 106, a. 2 ; q. 106, a. 3 ; q. 107, a. 1, ad 2 ; q. 107, a. 1, ad 3 ; q. 108, a. 2, etc. Les rapports entre loi ancienne et loi nouvelle sont magistralement exposés dans C. LARCHER, o. p., *L'actualité chrétienne de l'Ancien Testament*, Paris, 1962.

Elle apporte donc, avec une lumière nouvelle sur le destin de l'homme, une force correspondante pour répondre aux exigences de ce destin. Elle commande le jeu de la volonté libre, qui se porte spontanément vers ce que lui demande la loi. Connaturalisée par la grâce à sa fin surnaturelle, la volonté du chrétien tend comme naturellement et sans effort au bien proposé par la loi. Cette manière d'agir en se laissant guider par un instinct intérieur, d'où toute contrainte est absente, est le propre de l'amour. On parlera donc, pour la loi nouvelle, de « loi d'amour ». Ni contrainte ni coercition ; ni juges ni agents de la loi ; seulement, pour une liberté infiniment respectée, la possibilité de refuser le don de Dieu et d'encourir alors le terrible et définitif châtiment de l'échec éternel.

La loi nouvelle se caractérise aussi par le petit nombre de ses préceptes. Elle ajoute très peu de choses, en dehors des préceptes de la loi naturelle, à la doctrine du Christ et des apôtres[11]. Par là encore elle est loi de liberté, laissant l'homme à son conseil pour ce qui est du gouvernement de lui-même ou du gouvernement d'un groupe social dont il pourrait avoir la charge. A lui de déterminer, de juger, de décider, en dehors de ce qui est absolument nécessaire au salut.

Plus que toute autre loi, la nouvelle vise à rendre l'homme bon, par delà l'accomplissement d'œuvres bonnes ; elle ne se satisfait pas d'un comportement extérieur, mais exige une permanente rectitude et rectification universelle, s'adressant non

---

11. A ce propos, saint Thomas, comme se retranchant derrière l'autorité de saint Augustin a cette remarque savoureuse : « Il est vrai qu'au cours des temps, les saints pères ont ajouté certaines choses. Mais, là-dessus, saint Augustin dit qu'il faut être extrêmement modéré, pour ne pas rendre la vie trop lourde aux fidèles. Il nous parle en effet quelque part (*Ad inquisitiones Januarii ; epist.*, LX, 19) de ces gens qui alourdissent de charges bonnes pour des esclaves notre religion, dont la miséricorde de Dieu a voulu faire une religion de liberté avec des cérémonies et des sacrements très peu nombreux et très simples, à tel point que la condition des Juifs apparaît plus supportable, car eux du moins, sont soumis à des sacrements légaux et non à des fantaisies humaines » (I[a] II[ae], q. 107, a. 4).

plus à un peuple déterminé, mais à tous les peuples de tous les temps.

En bref, la Loi Nouvelle est constituée des éléments suivants. Le don à l'homme d'une dimension surnaturelle, qui est participation à l'être même de Dieu : « Participants de la nature divine » (*2 Pierre,* 1, 4). A cet être nouveau correspondent des exigences nouvelles : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait ». Il n'est demandé au chrétien rien de moins que de porter témoignage, au milieu des hommes, des mœurs de Dieu. « Ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu », et celui-ci donne à l'homme l'inclination correspondante pour accomplir cette geste de Dieu parmi les hommes ; cette inclination s'appelle la grâce, principe d'action nouveau dans un être nouveau. Une fidélité totale à ce don rend l'homme parfaitement libre — « aime et fais ce que tu veux » (saint Augustin) — mais à la mesure de notre infidélité à la grâce, les exigences de la Loi Nouvelle nous paraissent écrasantes. La Loi Nouvelle est le régime des hommes libres allant de libération en libération.

CONCLUSION

Pour conclure, nous avancerons trois propositions auxquelles les pages précédentes apporteront, pensons-nous, relief et justification.

1) *La liberté humaine est limitée à ce qu'est l'homme*

C'est à Monsieur Pouget que nous devons l'une des plus belles définitions de la liberté humaine : « le pouvoir de devenir ce que nous devons être ». Nous devons dénoncer une liberté envisagée comme affranchissement radical à l'égard de tout ce qui limite la spontanéité personnelle, une liberté envisagée non seulement comme une absence de contrainte, mais comme une absence de lien, d'ordre, de mesure ; cette liberté qui ne reconnaît que deux limites : celle de mon pouvoir ou de mon désir : « jusqu'où mon désir peut s'étendre, là j'irai » (Gide), et la limite établie par le droit semblable des autres hommes à cette même liberté. Cette liberté-là est un mythe. Au-dessus de la liberté, il y a le Bien ; l'homme ne

peut atteindre à l'autonomie absolue, parce qu'il ne peut échapper à ce qu'il est, et que sa liberté s'inscrit dans le cadre de cette nature qu'il ne peut nier sans se détruire. Et quand on sait que la loi n'est en définitive que l'expression de la nature de l'homme, on voit tout de suite que la prétention à vouloir échapper à toute forme de loi, à toute règle d'action, revient en définitive à vouloir échapper à soi-même, se nier, se détruire. La liberté humaine s'inscrit au sein de l'exigence d'une réalisation déterminée, quelque illusion que puisse provoquer la prise de conscience aiguë d'une autonomie réelle qui fait échapper l'homme à la nécessité naturelle d'une part, à la contrainte d'un impératif purement extrinsèque d'autre part. On voit alors à quel point il est aberrant de poser, comme on le fait souvent, le problème liberté-autorité sur un plan horizontal, comme si ces deux termes étaient inversement proportionnels. Tant de chrétiens pourtant, pour lesquels la liberté, c'est la zone qui échappe à l'autorité ; et l'autorité, ce qui vient limiter la liberté ! En réalité, autorité et liberté font tous deux référence au bien du sujet et doivent se situer en permanence par rapport à ce troisième terme.

2) *La loi veut des hommes libres*

Les chrétiens perdent souvent de vue que la caractéristique essentielle de la nouvelle alliance est la liberté. Pour beaucoup la liberté est un trop lourd fardeau et ils veulent s'en débarrasser sur des lois, des supérieurs, des précisions sans cesse plus complètes, des « directeurs de conscience ». Pour obéir à la loi nouvelle, il faut avoir le goût de la liberté et faire sans cesse référence à la conscience et au jugement personnels, éclairés par la loi et aidés par la grâce. La plus rigoureuse des observances littérales n'a aucune signification chrétienne si elle n'est pas animée par l'Esprit libérateur. « La lettre de l'évangile elle-même tuerait, n'hésite pas à dire saint Thomas, s'il n'y avait à l'intérieur de l'homme la grâce et la foi »[12]. Il faut se garder d'absolutiser la loi en tombant dans un légalisme ou un juridisme qui ne sont, en dépit des apparences, que des

---

12. Iª IIªᵉ, q. 106, a. 2.

solutions de facilité. Le commandement, en effet, risque toujours de corrompre l'obligation morale, cette règle intérieure fondamentale, irrécusable, qui est la liberté tendant vers son bien : le commandement tend de son propre poids à la remplacer, et à s'imposer pour lui-même, ne cherchant d'autre justification que sa formalité même de commandement, d'impératif. Les commandements sont à la conscience libre ce que sont les berges du canal à l'eau qui coule. Mieux vaut l'eau que la berge.

3) *C'est l'amour qui rend libre*

Très amoureux, ils se sont mariés. Le mari, qui comble sa femme du nécessaire et du superflu, ne pense guère qu'il obéit à la loi et qu'il observe les prescriptions d'un certain article du Code civil exigeant que le mari subvienne aux besoins de sa femme. Mais l'amour s'enfuit et le divorce est prononcé ; à ce moment le mari saura peut-être douloureusement qu'un autre article du même code le contraint à verser à sa femme la pension alimentaire à laquelle elle a droit. Il sert la loi parce qu'il n'aime plus.

Si nous mettions fin au divorce qui nous coupe de Dieu, et si nous aimions un peu mieux, plus rien ne nous pèserait de ce que Dieu nous demande ; nous n'en aurions jamais assez fait. « Il se fait entre Dieu et l'âme un amour réciproque qui s'établit en conformité d'*union et de don de mariage,* en laquelle tous deux assemblés possèdent les biens l'un de l'autre... Chacun les possédant librement, à cause du don volontaire qu'ils en ont fait l'un à l'autre, disant l'un à l'autre ce que le Fils de Dieu disait à son Père : *Tous mes biens sont à vous et les vôtres sont à moi, et je suis accompli en eux* »[13].

Platon nous rappelle que si la loi, modestement, apprend peu à peu à l'homme à écrire sur la ligne et non en dessous, si elle est fil aux mains des dieux, permettant à ceux-ci d'animer la précieuse marionnette qu'est l'homme, elle est fil d'or, éveillant en nous « la race d'or ». Nous conduisant à nous-même, la loi nous conduit à Dieu.

La Tourette Jean-Pierre LINTANF, O. P.

13. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Vive flamme*, 6.

LES CROYANTS, DES HOMMES LIBRES

« As-tu oublié, dit le Cardinal Grand Inquisiteur au Christ, que l'homme préfère la paix et même la mort à la liberté de discerner le bien et le mal ? Il n'y a rien de plus séduisant pour l'homme que le libre arbitre, mais aussi rien de plus douloureux. Et au lieu de principes solides qui eussent tranquillisé pour toujours la conscience humaine, tu as choisi des notions vagues, étranges, énigmatiques, tout ce qui dépasse la force des hommes... Tu as accru la liberté humaine au lieu de la confisquer et tu as ainsi imposé pour toujours à l'être moral les affres de cette liberté... Tu te faisais une trop haute idée des hommes. Je te le jure, l'homme est plus faible et plus vil que tu ne pensais... Il n'y a pas pour l'homme, demeuré libre, de souci plus constant, plus cuisant que de chercher un être devant qui s'incliner »[1].

Le Christ a surestimé les hommes et fixé trop haut l'idéal humain : il a pensé instaurer la liberté, mais les hommes n'ont que faire de la liberté. Le Christ est un dangereux utopiste : tout le Nouveau Testament est plein de cette annonce de la liberté. Le vieux mot de « rédemption » évoque le rachat de l'esclave, le passage onéreux de la condition servile à celle d'homme libre.

Le Grand Inquisiteur a raison : le Christ a voulu que les hommes fussent libres. Et son vouloir ne visait pas une liberté limitée : il tenait à susciter une liberté qui menace toutes les dépendances, qui détruise toutes les servitudes. Il ne lui suffisait pas qu'elle s'exerçât dans un domaine restreint, défini une

---

1. DOSTOIEVSKI, *Les frères Karamazov ;* cf. *Lumière et Vie,* n° 53, p. 42-51.

fois pour toutes, et garanti de tous les excès possibles. Seule une liberté qui fût sa propre raison, eût correspondu à l'estime qu'il avait de l'homme et à l'idéal qu'il proclamait.

Le Grand Inquisiteur a mis ordre à de telles rêveries : la liberté est trop angoissante, et c'est aimer l'homme de façon réaliste que la lui confisquer.

Qui contestera la thèse du Grand Inquisiteur ? Les chrétiens, dans leur grande majorité, ignorent que leur religion est une religion de liberté. Les non-chrétiens sont convaincus que la liberté se conquiert dans le combat contre la religion : « Je suis libre enfin », pense Jean Barrois, après le rejet de toutes croyances. Que la religion revendique comme son essence la liberté, ce n'est là que thème littéraire ou apologie subtile, pensent-ils.

Un fait pris entre mille révèle l'extension de cette mentalité. Lors d'une conférence sur la régulation des naissances devant un auditoire où les non-catholiques étaient nombreux, l'orateur s'était efforcé d'établir que la morale chrétienne, et, dans le cas, la morale sexuelle, avait pour norme la libération de l'homme. Des non-catholiques furent outrés : cette argumentation leur parut un paradoxe malhonnête. Tout l'appareil des décisions ecclésiales, en morale, droit ou politique, démentait à leurs propres yeux et d'une façon pour eux irréfutable, les « élévations » sur la liberté chrétienne. « Admettons, disaient-ils, que l'Evangile soit une doctrine de liberté, mais, de grâce, ne nous prenez pas pour des naïfs : un tel langage s'accorde trop peu au comportement historique de l'Eglise et aux convictions instinctives des chrétiens ».

Est-il vrai que le comportement chrétien, le visage de l'Eglise, démentent l'affirmation évangélique de la liberté chrétienne ? Serait-ce un simple malentendu, le « mot » liberté n'évoquant pas la même réalité pour le croyant et l'incroyant ? Soyons donc consolés : la liberté chrétienne n'est pas perceptible. Seule la foi la discerne : là où l'incroyant ne saisit que conformisme, esclavage ou obéissance, le chrétien distingue la liberté.

De telles réponses sont verbales : la liberté chrétienne ne serait plus une réalité humaine. A notre sens, elle n'est qu'illusion si quelque chose de sa réalité dernière ne transparaît pas ici-bas dans la pensée, l'action et les relations humaines. Il est vain d'esquiver l'accusation qu'on porte contre l'Eglise ; trop d'hommes et de femmes prétendent perdre la foi à cause du manque de liberté qui y règne. Et leurs raisons ne sont pas toujours mesquines ou immorales. Au reste, la différence d'intelligence que le croyant et l'incroyant ont de la liberté expliquerait suffisamment l'accusation non-chrétienne, si les chrétiens étaient eux-mêmes pleinement convaincus de vivre dans la liberté. Une telle conviction est rarement rencontrée. La liberté chrétienne ne serait-elle donc qu'un thème littéraire ? Ce n'est pas un thème littéraire qu'annonce la Parole de Dieu, et si l'on veut comparer la médiocre expérience de liberté qui est la nôtre à l'espoir proclamé dans la Bible d'une liberté authentique, c'est elle qu'il nous faut réentendre.

L'Evangile de la liberté

« La Jérusalem d'en haut est libre, et elle est notre mère... Aussi ne sommes-nous pas enfants d'une servante, mais de la femme libre » (*Gal.*, 4, 26 et 31). L'apôtre Paul institue un parallèle entre la descendance d'Abraham née de la femme esclave, et la descendance issue de la promesse, née de la femme libre. La foi fut la réponse d'Abraham à la Promesse : l'enfant de la femme libre est donc l'enfant issu de la foi. Il est affranchi de toutes les servitudes : il symbolise la descendance issue de la Jérusalem d'en haut, née de la foi sur le fondement de la promesse. Cette descendance est libre : elle a pour nom l'Eglise.

La condition chrétienne est une condition de liberté. Elle se présente comme le terme d'une libération, puisque l'homme, dans sa situation actuelle, est esclave. L'apôtre fait de cette liberté une liberté à l'égard de la Loi, à l'égard du monde, de la chair, du péché et de la mort ; ce sont là en effet les forces qui enchaînent l'homme. Il ne goûtera la liberté que s'il réussit à les vaincre, à les dominer. La liberté n'est pas acquise : elle

s'invente dans l'émancipation à l'égard des forces qui actuellement arrachent l'homme à lui-même.

Liberté à l'égard de la Loi d'abord : on sait la polémique. « Le sabbat est fait pour l'homme, et non l'homme pour le sabbat ». Voici qui nous paraît simple et clair, mais cet aphorisme dépouille la foi de sa solennité ; le rite cesse d'être intouchable ; le Christ conteste la vénérabilité absolue de la tradition liturgique. Ce ne sont ni les rites, ni les liturgies, ni les traditions, ni les ancêtres, ni les lois de la société qui sont l'instance dernière : c'est l'homme.

Nous ne mesurons plus la ferveur « révolutionnaire » d'une telle parole. Des siècles de commentaires l'ont rendue anodine: on discute aujourd'hui avec le même sérieux des rites ou des liturgies « en elles-mêmes » que si une telle parole n'avait jamais touché oreille humaine. Banalisée par la lecture distraite, rendue inoffensive par les traditions ou les coutumes, la parole est sans force et le « sabbat » garde sa prépondérance. Mais l'homme, chrétien ou incroyant, ses besoins spirituels réels, et sa soif d'authenticité religieuse, sont méconnus : l'absolu du rite, de la liturgie ou des sacrements repousse dans le domaine des vérités abstraites le dire trop concret du Christ : « Le sabbat est fait pour l'homme ».

Liberté à l'égard de la loi : nous sommes libérés des préceptes cérémoniels, disciplinaires, hygiéniques et autres dont fourmillent certains livres de l'Ancien Testament. Les siècles se sont chargés de nous rendre indifférents à leur égard. Cette désaffection vis-à-vis des commandements positifs de l'Ancien Testament est une mine inépuisable pour les apologètes de la liberté chrétienne. On a bonne conscience à peu de frais : rien n'empêche de réintroduire d'autres préceptes. Pour ne plus être sous la loi ancienne, nous n'en sommes pas moins sous la loi. La loi n'a pas dépéri : seul son contenu a changé. Que nous a-t-il servi d'être libérés de la loi ancienne, si nous sommes passés à un nouvel esclavage ? Saint Paul ne songeait-il qu'à la Loi juive ?

La supériorité de la foi sur la loi n'est-elle que supériorité sur une loi particulière, la loi juive ? Non, la foi est supérieure

à toute loi positive ou morale. Et la foi libère de toute loi, passée ou à venir. La morale elle-même peut aliéner l'homme: il n'est pas inouï qu'elle devienne le principe abstrait auquel on sacrifie l'homme. Sans doute est-ce là affirmation délicate. Paul lui-même s'est fait l'objection : « Tout est donc permis ? » La liberté chrétienne n'est ni la fantaisie, ni le libertinage. Paul sait le risque que court tout prophète de la liberté. Mais ce risque est moins dangereux pour l'authenticité religieuse que l'inversion des valeurs qui tend à faire de la loi le principe, en même temps que sauveur, négateur de l'humain. Car la loi en elle-même ne sait rien de la situation de l'homme, de son drame historique ; elle ignore le poids de la durée : elle culpabilise dans l'instant si elle est transgressée. Révélatrice du péché, elle nie l'humain dans son épaisseur ; observée, elle érige l'homme en justicier. La foi, par contre, arrache l'homme à sa conscience de culpabilité pour le faire exister dans le pardon de Dieu. Ce n'est plus un principe qui se fait mesure de l'homme, mais la conscience humaine de Jésus : il s'est fait « péché » pour nous, et non pas « loi », afin de nous libérer de la loi et du péché.

La foi est, en effet, liberté à l'égard du péché. Dès l'époque paulinienne, on a mal entendu une telle liberté : des Corinthiens se croyaient tout permis. Ils font bombance dans les temples païens, fréquentent les prostituées : leur liberté se dégrade en libertinage. L'Apôtre s'indigne. Le péché est liberté fallacieuse. Apparence de liberté, il est esclavage. La Loi manifeste cette servitude : elle est l'aiguillon du péché. Il n'y a plus de Loi pour celui qui ne pèche pas.

Etre libre à l'égard du péché, c'est demeurer maître de son projet d'existence. C'est ne point être enchaîné au domaine restreint qu'il dévoile ; c'est ne pas avoir la conscience polarisée par son attirance ou par la faiblesse qu'il dénonce. La foi dégage l'horizon humain : nulle visée particulière ne commande en maîtresse absolue. La foi rend souverain : les projets mesquins, l'égoïsme possessif, la volonté de puissance, le plaisir à tout prix, l'argent, le laisser-aller ne confisquent plus à leur profit la totalité du champ de la conscience. La foi donne

des distances à l'égard de toutes les choses partielles qui convoitent absolument la conscience humaine. Elle est seigneur, non pas qu'elle méprise. Elle juge à juste valeur, elle situe, elle est humour. Dans ce dégagement, elle s'affirme liberté. La liberté de pécher est celle de se rendre esclave. La liberté à l'égard du péché est comparable à celle de l'artiste à l'égard de la nature : il est suffisamment distant d'elle pour la réinventer. Le Christe garde l'homme de s'aliéner dans un projet partiel.

L'Apôtre utilise un terme qui décrit bien cet assoupissement de l'homme issu du péché : la *chair*. Souvent, on l'entend mal : il donne trop à penser qu'il s'agit du seul domaine sexuel. Mais celui-ci n'est *chair*, au sens paulinien, que lorsque, non assumé par la liberté droite, il n'est pas relié à l'ensemble des exigences humaines. Le cas du domaine sexuel n'est pas, sur ce plan, différent de celui des autres domaines : la *chair* décrit l'homme pratiquement voué au seul terrestre, et ne tenant aucun compte dans son projet d'existence d'une réalité transcendante, divine.

L'Evangile libère de la *chair* ; il délivre de cette incapacité à dépasser l'immédiat terrestre. L'homme *charnel* est dominé par le « souci » de ce monde : il est obsédé. Ce monde, en effet, dans lequel il incarne tout son projet d'existence, est un monde qui « passe » :

> « L'ail était couvert de rosée, chante Tien Heng,
> Qui, vite, au soleil, disparut.
> La rosée envolée, à l'aube prochaine, redescendra ;
> L'homme meurt et s'en va : quand donc reviendra-t-il ?[2] »

Etre libéré du « terrestre », ce n'est point le fuir ou le mépriser. Le monde n'est pas cette « maison en flammes » dont la sagesse bouddhique nous assure qu'il faut s'échapper. Etre libre à l'égard du terrestre, c'est le respecter comme terrestre,

---

2. Paul Demiéville, *Anthologie de la poésie chinoise classique*, Paris, 1962, p. 97.

ni le surestimer, ni le mésestimer. C'est ne pas y engloutir la conscience humaine, de telle sorte que la relation à la Réalité absolue, divine, pratiquement s'évanouisse. L'homme est *chair*, dès là que pour lui l'existence terrestre fait l'objet de son unique souci : elle devient la norme, la loi, le but. La fuite du temps s'avère dès lors intolérable : « Il faut chasser la tristesse éternelle du monde », écrit Li Po (VIIIe siècle après le Christ).

> « Ne voyez-vous pas, écrit-il en un autre poème, que les eaux du Fleuve Jaune qui descendent du ciel,
> Se hâtent vers la mer et jamais n'en reviennent ?
>
> Ne voyez-vous pas que les miroirs brillants de la salle haute s'attristent sur vos cheveux blancs ?
> A l'aube, c'était une ombre de soie ; au crépuscule, ils sont [de neige.
> L'homme n'est satisfait que s'il épuise tous les plaisirs de [l'heure.
> Ne laisse donc pas vide le gobelet doré en face de la lune !...
> Voici du vin, que la coupe ne chôme point...
> Cloches, tambours, plats recherchés ne représentent rien pour [moi :
> Je ne veux qu'une longue ivresse, et ne plus jamais être sobre:
> Les saints, les sages du passé sont bien tranquilles maintenant: seuls ont laissé un nom les grands buveurs.
> Noyons ensemble la tristesse de dix mille générations »[3].

Fuite du temps, tristesse, angoisse : traductions psychologiques de la dépendance en laquelle l'homme se trouve à l'égard du monde. Il peut l'aimer, lui consacrer toute sa capacité d'affection : le monde s'engloutit dans la mort. « Toute chair se fane » : sa fragilité est la mort déjà présente au cœur de l'homme. La liberté disparaît : « Jamais sans doute l'homme ne pourra vaincre définitivement la mort et posséder invulnérablement l'être. Mais l'homme lutte contre la mort. L'homme humain est celui qui a accepté le défi »[4].

---

3. *Op. cit.*, p. 232.
4. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, Paris, 1957, p. 151.

L'homme chrétien n'accepte pas seulement le défi : il croit que la mort sera vaincue, et donc qu'il est libre à l'égard de la mort. Cette liberté est la racine de toutes les autres : le chrétien est libre de la loi, libre du monde, libre de la chair, libre du péché, parce qu'il est libre de la mort. Nul autre ne peut lui confisquer cette liberté : seul il affirme envers et contre toute apparence que la mort est déjà en dépérissement, qu'elle est déjà vaincue : « Mort, où est ta victoire ? », s'écriait l'apôtre Paul. Celui qui devient libre à l'égard de la mort, c'est celui qui risque dans la mort la totalité de soi-même, sa vie. Mais si cette vie risquée totalement dans la mort, il ne peut la reprendre, il n'est pas libre à l'égard de la mort, car la mort est plus forte que lui-même, que sa liberté courageuse.

La liberté à l'égard de la mort ne saurait être une affirmation pure. La liberté qui n'a pas la possibilité de s'inscrire dans la réalité est une liberté abstraite. L'homme qui ne peut réaliser le projet qui lui tient à cœur n'est pas libre à l'égard de ce projet : il est seulement libre de le concevoir ou non.

Mais s'il appartient au projet d'être réalisé et non pas seulement d'être pensé ou rêvé, l'homme ne sera libre à son endroit que lorsqu'il possédera le pouvoir de l'inscrire effectivement dans le monde. L'homme qui est en prison ou en camp de concentration est privé de toute possibilité d'inscrire un projet dans ce monde : il n'est pas libre. Il ne lui reste plus d'autre possibilité effective que d'assumer cette condition dépendante dans un souci spirituel, révolte ou charité. Ce n'est donc pas être libre que dépendre d'un maître qui fixe unilatéralement l'axe de votre existence ; c'est ne pas être effectivement libre que ne pas posséder la possibilité d'insérer ses projets humains dans ce monde. Il ne suffit pas d'affirmer la liberté intérieure, la transcendance de l'esprit. L'homme n'est effectivement libre que s'il a barre sur l'environnement naturel ou mondain. L'obstacle que lui oppose la nature lui apprend que la liberté est autre chose que le désir intérieur : « Je ne fais pas le bien que je veux, je fais le mal que je ne veux pas ». Parce que l'homme ne s'invente pas totalement, il ne peut se passer du monde, de la nature, pour exercer sa liberté. La mort n'est que

la pointe extrême qu'opposent le monde et la nature à la liberté humaine. Etre libre de la mort, c'est effectivement inscrire dans la mort la victoire de la vie, et non pas seulement défier la mort ou l'assumer comme humaine.

La liberté chrétienne à l'égard de la mort est effective : elle n'est pas la distance intérieure prise à l'égard du destin inéluctable ; elle n'est pas seulement le sens conféré à une donnée naturelle. Avoir la foi signifie en dernière analyse : « Le Christ est celui en qui je vaincs ma propre mort ». Ma foi ne porte pas sur une victoire à venir : le Christ devrait finalement dominer la mort en général. Elle porte sur ma propre mort, sur cette réalité uniquement mienne parce que impartageable. Il ne s'agit pas là d'une proposition générale : aucune affirmation ne saurait être plus concrète et plus personnelle. Elle touche mon être dans sa racine même : le monde se dérobe, le « moi » s'évanouit, mais un autre est là, un homme dont la liberté fut telle qu'il maîtrisa sa propre mort, et en la sienne vainquit toutes les morts possibles. Cet Autre n'est pas présent à titre de consolateur ; il ne vient pas seulement donner un sens à l'action de toute une vie qui dans cet instant s'anéantit. Il est présent pour que ma liberté réalise ce que la sienne réalisa : inverser la relation entre la liberté et la vie dans le moment même où la mort ayant raison de la vie détruit expérimentalement la liberté. Dans ce monde, en effet, la liberté dépend de l'existence ; la liberté oriente, dans la durée, cette existence : elle la rend humaine. Mais le visage qu'elle crée dans le temps n'a pas suffisamment de prise dans l'existence pour faire que cette existence ne lui échappe, quel que soit le sens que la liberté temporelle lui ait imprimé. La mort révèle que la domination de la liberté sur l'existence est apparence : la liberté demeure à ce point dépendante des conditions de ce monde que ce monde naturel a raison d'elle en ayant raison de l'homme. Mais voici que, par la grâce d'un autre, l'échec de la liberté est son apparition : la « nature » en allant jusqu'au bout de la dépendance où elle tient l'homme, en le faisant mourir, permet l'inversion désirée, la liberté non plus dépendante de la vie, mais la vie définie par la seule liberté et l'existence

tenant d'elle sa propre consistance et suffisance. Ainsi le visage que l'homme s'est patiemment construit dans le temps échappe à tous les conditionnements et à toutes les dépendances naturelles ; cette « nouvelle naissance » n'est plus issue d'une nécessité de nature, mais elle est le sens immanent à la liberté. L'existence nouvelle, née de la mort, est exactement celle qui fut définie par un projet libre : le « donné » ici ne précède plus la liberté, il est « mort », et dans cette mort vient à l'existence « glorieuse » un « donné » dont la liberté est le seul responsable. Ainsi s'inscrit concrètement dans l'être humain glorifié par la grâce du Christ la liberté à l'égard de la mort. Une telle victoire n'est pas actuelle, mais elle est réellement anticipée dans la foi ; cette liberté que la mort ne peut vaincre est celle qui s'invente au jour le jour dans l'existence terrestre. Elle est indestructible comme la Parole de Celui en qui le croyant se confie : ni le monde, ni la « nature », ni la société, ni l'angoisse de l'avenir, ni la maladie, ni la « chair », ni le péché, ni la loi ne peuvent détruire l'efficacité de cette Parole. Toutes ces forces qui plus ou moins me captivent ou m'enchaînent ne sont que des formes différées de ma propre mort : la foi au Christ, en suscitant la liberté à l'égard de la mort qui est mienne, me libère de toutes les autres anticipations de la mort.

Ainsi les libertés que la tradition unifie sous le titre de liberté chrétienne, liberté à l'égard de la Loi, de la chair, du monde, du péché, trouvent leur enracinement et leur raison d'être dans la liberté à l'égard de la mort.

Cette dernière, avons-nous dit, n'a rien de commun avec un jugement souverain et méprisant sur la vanité de l'existence terrestre ; elle ne s'identifie pas davantage à l'acceptation lucide du stoïcien qui sait faire sienne la loi du monde : tout meurt et sans cesse renaît. La contemplation sereine de l'universelle harmonie apaise le sage : elle n'est pas victoire réelle sur la mort. Cette liberté chrétienne n'a enfin rien de comparable à la liberté de l'homme qui, mesurant l'absurdité de la mort, jette sur cette vie temporelle tout le désir d'absolu qu'il porte en soi-même. De telles libertés sont ironiques :

elles maîtrisent abstraitement la mort. Elles la nient, la narguent ou même l'acceptent : la mort reste leur maître.

Rien de tel dans l'attitude chrétienne : elle ne nie pas la mort, elle en sait la puissance actuelle, elle en expérimente l'absurdité, elle en éprouve le scandale. L'ironie ne convient pas ici, et l'humour est vain. La révolte est sans efficacité. Mais la foi est victoire : quelqu'un domine la mort ; il peut réduire la mienne en esclavage dans la mesure où l'abandonnant comme mienne, je la lui remets dans la foi. Par la remise de soi-même à Jésus-Christ, le chrétien devient maître de sa mort. La foi est l'anticipation d'une victoire qui sera effectivement inscrite dans l'univers par la Résurrection.

La mort est donc déjà vaincue : elle l'est dans la foi. La foi rend libre à l'égard de la mort. Et aucune autre liberté effective n'existe que la foi en Jésus-Christ. La mort est la mise en question radicale de ma propre existence, de ma liberté ; c'est pourquoi elle est l'obstacle majeur à la foi, et en même temps la « situation » par rapport à laquelle la foi réalise sa propre définition : remise non moins radicale de soi à Jésus-Christ. Plus aucun autre soutien ne demeure en effet que Jésus-Christ, et la foi en lui : lui seul promet que cette mort est nouvelle naissance, si elle s'accomplit en lui.

Foi et expérience de la mort se répondent donc comme remise inconditionnée de soi à Jésus-Christ, et dépossession non moins radicale au plan phénoménal de sa propre existence. Dès lors, on saisit que si la foi rend libre à l'égard de cette « aliénation » absolue de soi-même, elle rend nécessairement libre à l'égard de toute forme mineure d'aliénation : que ce soient la loi, la chair, le monde, ou le péché.

Ces réalités, à des titres divers, limitent ou tiennent captive la liberté. Elles en menacent la spontanéité et la vérité, elles la réduisent à l'univers des objets ou des outils. La loi l'accuse ; la chair en fait l'instrument de sa propre convoitise ; le monde, l'outil de sa séduction ; et le péché la vide de sa propre substance.

Mais s'il est vrai que la plus radicale mise en question de mon existence et de ma liberté, la mort, est dépassée et

vaincue dans la foi, à combien plus forte raison sont dépassées et vaincues les anticipations de ma propre destruction. En effet, la loi est l'anticipation de ma mort : elle manifeste l'impossibilité où je me trouve de vivre selon la norme, et donc de correspondre au dynamisme de ma propre conscience. La loi (nous entendons la loi morale), en définitive, est la vie immanente à la conscience, mais objectivée dans un impératif. Que ce dynamisme soit un impératif reconnu comme tel par la conscience, et qu'en même temps elle sache son incapacité à le suivre, manifestent la distance existant entre elle et sa propre vie. Celle-ci lui est extérieure et elle est sa mort, car la conscience se trouve dans l'impossibilité de la faire sienne. La liberté à l'égard de la mort entraîne donc la liberté à l'égard de tout ce qui dans ce monde est signe et cause de ma propre mort. La foi est cette réalité qui inverse toutes les relations : la loi, le monde, la chair, le péché, la mort étaient mes maîtres. Par la foi, le chrétien devient leur maître.

Foi et liberté

N'est-ce pas là un paradoxe insoutenable ? Qu'est-ce donc que la foi, en effet, sinon une liberté qui accepte l'ingérence d'autrui, au point que son axe est défini non par elle-même, mais par celui auquel elle se remet ? Quelle liberté y a-t-il là ? Et cette démission de soi-même n'est-elle pas aliénation aussi scandaleuse que celle résultant de la loi du monde, de la chair, du péché et de la mort ? N'est-ce pas abandonner un « esclavage » pour se réfugier dans une autre servitude ? Et cette dépendance nouvelle n'est-elle pas plus profonde que l'ancienne ? A la rigueur, je pouvais garder intacte la distance intérieure à l'égard de la loi, du monde, du péché, de la mort même. Certes, la loi m'accuse, mais il ne dépend que de ma conscience d'écouter ou non cette accusation ; la « chair » me polarise, mais elle crée un monde unifié, et à l'intérieur de ce « souci », il reste un jeu considérable pour la liberté ; le péché tyrannise, mais davantage parce qu'il est à demi accepté que pleinement assumé. Dépendance, il est vrai, mais moins

onéreuse que la dépendance à l'égard de quelqu'un, fût-il le Christ, qui détermine le sens intégral de mon existence et de ma liberté.

On reconnaît là, exprimé en d'autres termes, le conflit jamais résolu entre la grâce et la liberté. Disons en bref : s'il est vrai que la « grâce » est la réduction de la liberté à un esclavage, et non son instauration, alors la liberté chrétienne n'existe pas, et la « grâce » devient la forme la plus atroce de l'aliénation humaine : elle promet ce qu'elle vide de tout son sens. La révolte serait pour l'homme la seule façon digne d'exercer sa liberté, celle-ci aboutît-elle à un échec.

Mais il n'en est pas ainsi, et la « grâce », loin d'aliéner la liberté humaine, la suscite dans son authenticité, l'instaure dans sa spontanéité et sa verdeur native. Il n'est pas facile de le montrer. Aussi préférons-nous le suggérer.

On se souvient du film de R. Bresson : *Pickpocket.* Quelques images situent le personnage : un champ de course où rien d'autre n'apparaît que les objets qui polarisent son souci : les sacs à main ou les portefeuilles ; le métro, mais ce n'est pas un moyen de transport, c'est le lieu de son astucieux travail ; les gares, mais on ne voit ni train, ni voyageurs. On y perçoit le ballet étonnant des pickpockets. Quelques images donc définissent un monde, un souci, une obsession, un homme.

Définir ainsi son monde, c'est exclure tous les autres : l'homme vit dans une chambre nue. Ses livres d'étudiant se couvrent de poussière. Un seul échappe au désastre : la technique du pickpocket. L'homme vit seul : il ne consent à visiter sa mère mourante que sur l'insistance affectueuse d'une jeune femme, Jeanne. Peu à peu, il rompt avec ses amis. Il crée la solitude : elle est la condition du souci primordial : être pickpocket. Ses seules relations sont des relations d'affaires : le groupe des pickpockets n'a aucune humanité, tout y est objectif, tout est commandé par l'unique souci. Une seule présence différente : la police ; mais à la réflexion, elle apparaît du même ordre. La police n'a de relation avec cet homme que parce qu'il se définit pickpocket.

Peut-on encore parler d'humanité ? Pickpocket se pense supérieur, libéré de toutes les servitudes humaines, la morale, la légalité, les relations amicales, le travail. En réalité, Pickpocket est prisonnier. Il n'apparaît pas un « Seigneur », mais un « obsédé », un « esclave ». Il est dévoré par un vice. Il est pickpocket ; il n'est plus un homme.

Pickpocket cependant ne s'identifie pas rigoureusement à Pickpocket : une présence humaine, délicatement, subtilement, retarde l'unification totale. Jeanne, dès la première entrevue, sait atteindre ce qui en Pickpocket est encore humain. Sans naïveté cependant : elle connaît la malhonnêteté de l'homme. Elle devine sa solitude en sa forme suprême : « Croyez-vous en Dieu ? » Il avoue y avoir cru une minute : « Rien de caché qui ne sera dévoilé », chante-t-on lors de la liturgie des défunts. Quel événement plus atroce pour le Pickpocket dont toute la condition aspire à l'incognito ? Pourtant cet événement est déjà là : Pickpocket sait que Jeanne l'aime, et il apprend de sa bouche qu'elle l'aime tel qu'il est : voleur.

Une faille vient d'être introduite entre l'homme et son obsession, son péché. Il peut rompre avec tous les humains, exercer son « métier » dans toutes les capitales, s'étourdir, cette distance qu'une présence humaine a insérée entre lui et son vice, en l'acceptant avec son vice, est déjà liberté. « Jeanne, quel drôle de chemin il m'a fallu faire pour aller jusqu'à toi ». C'est celui de la liberté.

Certains critiques chrétiens ont vu dans ce film une parabole de la grâce divine. Peu importe l'intention de R. Bressson. Il ne nous appartient pas de donner une interprétation : il suffit à notre propos que l'œuvre d'art suggère pour le croyant le mode d'apparition de la grâce.

Dans la Bible, l'Alliance, terme de l'Election, symbolise la grâce divine. La Bible décrit cette Alliance comme elle ferait d'un amour humain. Dieu se fait le partenaire de l'homme dans son histoire collective et dans son intimité personnelle. La grâce, c'est d'abord ce fait mystérieux de l'entrée de Dieu dans l'histoire humaine. Sans cette initiative souverainement

libre, aucun dialogue humain entre l'homme et Dieu ne serait concevable : Dieu est hors de notre monde et il serait difficile d'imaginer qu'il fasse sien le souci de l'homme.

Or, dans l'Alliance, Dieu fait sien le souci des hommes. Cette entrée en dialogue est « grâce », car rien ne nécessite Dieu à l'entamer, sinon son libre vouloir d'être le partenaire de l'homme.

Dieu s'ouvre ainsi à l'homme, et la Bible nous le présente comme éprouvant toutes les angoisses de celui dont l'amour est refusé. Tout se passe comme si Dieu s'était épris de l'homme, de chaque être humain. Cette présence aimante met l'homme à distance de ce qui l'enchaîne. L'ouverture de Dieu tend à susciter une réponse. S'éprendre de quelqu'un, c'est aussi se faire « éprendre » par lui. La grâce est ce mouvement de liberté qui, par son sens, tend à susciter en l'être aimé une réponse libre de même signification.

Le Pickpocket de Bresson veut savoir de Jeanne si elle l'aime tel qu'il est, « voleur ». Le juge sait qui il est, la police également, mais ni le juge, ni la police ne mettront Pickpocket à distance du vice qui le dévore. Car le juge et la police identifient Pickpocket à son vice. Il n'est rien d'autre que cette honte. Jeanne sait ce que savent le juge et la police, mais Jeanne aime, et, à cause de cela, Pickpocket se sent autre chose que son vice. Encore faut-il que l'amour dont il est aimé soit un amour lucide, un amour qui n'ignore rien de sa honte. Car autrement, lui, voleur, avec son histoire de péché, ne serait pas aimé, mais un autre que lui, et qui peu lui importe. On n'aime pas une femme ou un homme tels qu'ils pourraient être, mais tels qu'ils sont. Dieu n'aime pas l'homme tel qu'il devrait être, mais tel qu'il est. Ainsi l'homme aimé est-il déjà à distance de son péché, il est sur le chemin de la liberté. Répondre c'est accepter d'être autre chose que ce dans quoi enferme la dialectique immanente au mal. La grâce est cette distance introduite entre l'homme et l'image fausse et tyrannique qu'il s'est créée de soi-même. Et cette distance est sa liberté.

L'objection soulevée plus haut (avoir foi en autrui, c'est ne plus être libre) n'a pratiquement plus de consistance : la rela-

tion que décrit *Pickpocket* fait accéder à l'indépendance ou à la liberté. Avant que Jeanne ne lui révèle sa liberté, le voleur est « esclave ». Une telle liberté n'est pas l'indépendance absolue : mais ce désir d'un absolu d'indépendance est la forme la plus subtile de l'esclavage. Il ne peut s'inscrire effectivement dans le monde, qui sans cesse rappelle l'homme à sa propre finitude. Il ne peut exister que sous la forme de rêve, c'est-à-dire sans efficacité sur l'environnement naturel et social qui limite le sujet humain. Par contre, cette dépendance qui me situe à distance, non d'autrui, mais de tout ce qui tend à me réduire à quelque objet fini, est la seule liberté que peut réaliser l'homme, car ne reniant rien des limites de sa condition, elle implique cependant assez de distance par rapport à elles pour qu'il les ressente autrement que comme un enchaînement sans signification. Le dialogue est la forme apparente de cette liberté : il est le dépassement continuel de ma propre finitude. Il me maintient suffisament à distance de ce que je suis actuellement pour me lancer vers un avenir. Car l'homme est cet être qui, dès lors qu'il absolutise le présent, se ferme à l'avenir, et rive sa liberté à sa propre limite. Pour paradoxal que cela soit, c'est autrui seul qui par la dialectique du dépassement et de l'affrontement où il engage, détache l'homme de sa sclérose naturelle, de sa revendication de suffisance : il l'oblige toujours à naître de nouveau. Il ne s'agit ni d'un avenir abstrait, ni d'un avenir rivé, mais de la dimension nécessairement ouverte du dialogue fondé sur la liberté. La psychologie moderne et la psychanalyse ont bien mis en lumière que la fuite d'autrui manifestait un déséquilibre du sujet : la liberté humaine n'est elle-même que dans l'affrontement. Tout désir d'indépendance se traduisant par le refus de lier ou de dialoguer avec ses semblables dénonce l'incapacité dans laquelle se trouve le sujet humain d'accéder à une liberté effective.

La grâce est l'initiative aimante de Dieu : il provoque l'homme à l'affrontement, au dialogue. Il l'engage dans un avenir qui n'a plus aucune limite : l'acceptation de cette initiative est la foi en Celui qui m'arrache à ma limitation la plus radicale, la mort.

Ainsi la grâce, comme l'amour ou l'amitié humaine, met l'homme à distance de sa propre limite, l'institue dans la liberté. Elle suscite donc la liberté, s'il est vrai qu'elle crée un affrontement.

Mais, objectera-t-on, pourquoi ce langage étrange à propos de la grâce ? On la dit « secours », « force ». Elle semble être un « coup de pouce » qui donne à la liberté le dynamisme qui lui manque. Elle vient et elle va, pleine de fantaisie : l'un est touché de cette force, et l'autre est laissé.

Ce sont là des images plus ou moins quantitatives, et il ne faut voir dans leur utilisation que le signe de l'impossibilité où nous sommes de bien parler des réalités divines. Ces images véhiculent une vérité très simple : l'homme, dans sa solitude, ne saurait accéder à la liberté authentique. Celle-ci devient effective dans le dialogue humano-divin, dans l'Alliance. Mais nul ne peut entrer en communion avec Dieu, si Dieu ne s'ouvre le premier à l'homme. Cette ouverture première de Dieu est toujours actuelle, est sa grâce : elle situe l'homme à distance de toute limite dès qu'il accepte librement d'entrer dans le dialogue ainsi ouvert par la Charité de Dieu.

Cette acceptation du sens ouvert par la grâce n'est pas chose aisée. Saint Paul avoue qu'il regimbe. Accepter la grâce du Christ, c'est concrètement renoncer à définir sa propre vie ; c'est en laisser le soin à un Autre ; c'est désormais vivre dans l'affrontement. Telle est la foi, réponse humaine suscitée par la grâce.

La foi, avons-nous dit plus haut, rend libre à l'égard de la mort : elle se remet en effet à Celui qui vainc effectivement « ma » mort. La grâce, source de la foi, loin donc de confisquer la liberté humaine, l'établit dans une dimension à laquelle il lui serait à jamais impossible d'accéder sans l'initiative aimante de Dieu.

Liberté concrète, image de la liberté future

Toutes les libertés chrétiennes, disions-nous, s'enracinent dans la foi. La foi, en effet, coïncide avec sa propre définition

lorsqu'elle vainc la mort, et libère ainsi de toute menace possible contre l'existence.

La liberté à l'égard de la mort est une liberté non expérimentée : elle est liberté pour la foi. Doit-on affirmer, en conséquence, que cette liberté issue de la foi n'a de réalisation effective qu'au-delà de l'expérience terrestre ? Faut-il considérer que la liberté chrétienne n'est pas de ce « monde » ?

La liberté chrétienne ne serait pas de ce monde si elle n'avait ici-bas aucune anticipation réelle et en quelque sorte expérimentale de son statut dernier, dans le Royaume céleste. Ces anticipations sont la liberté à l'égard de ce qui est déjà d'une certaine façon ma mort, la loi, la chair, le monde, le péché. Certes, la liberté n'est jamais totale à l'égard de ces forces. Si elle l'était, il ne s'agirait plus d'une liberté enracinée dans la condition qui est actuellement la nôtre : la liberté totale à l'égard de la loi, du péché, de la chair et du monde présuppose la suppression de ces réalités, c'est-à-dire la liberté à l'égard de la mort.

La liberté chrétienne demeure donc précaire : elle est davantage une visée, un horizon qu'une donnée ferme. Elle est à acquérir, plutôt qu'elle n'est acquise.

Et cependant, il est absolument nécessaire qu'apparaisse en ce monde une forme première de la liberté future. S'il est vrai que par le baptême le chrétien est plongé dans la mort-résurrection du Christ, s'il est vrai que l'Eglise n'est pas seulement une structure ou une institution sanctifiante, une forme authentique de la sainteté doit venir à l'expérience : la sainteté est la liberté chrétienne conquise.

La catégorie de l'Alliance prouve la liberté de l'humanité ; elle la met en effet à distance par rapport à tout ce qui dans l'homme tend à achever prématurément le dynamisme libre. Cette catégorie de l'Alliance est une forme de dialogue : la foi est réponse à l'initiative divine. Ce qui vaut pour l'humanité collective, vaut pour chaque personne : la foi est la manière d'entrer dans le dialogue humano-divin. Chaque humain reprend de façon originale, car il est renvoyé à sa propre liberté et conscience, le dialogue historique esquissé avec l'humanité.

Ce dialogue fonde la liberté. Il se déroule ici-bas, même s'il ne s'achève que dans l'au-delà. C'est donc dès maintenant que la liberté qu'il suscite apparaît, non pas dans sa plénitude, mais comme une ébauche.

Le croyant et l'Eglise ont mission de lui donner consistance ici-bas. Liberté réelle, elle a une forme mondaine. Aux yeux de tous, si le témoignage de l'Eglise est authentique, les croyants doivent paraître « libres ».

Libres à l'égard de l'Eglise elle-même : on affectionne trop le langage militaire dans la catholicité romaine. Cela finit par donner aux mœurs non plus une rigueur réelle, mais une apparence de discipline, et une solitude de l'autorité qui ne témoignent guère en faveur de la liberté chrétienne. Cela est d'autant plus regrettable que la liberté est infiniment plus grande à l'intérieur de l'Eglise visible que tout être humain étranger à notre société peut l'imaginer. Un lourd appareil de préceptes, de lois, quelques congrégations sourcilleuses, des définitions étroites de l'Action catholique, bras de la hiérarchie, un défaut de dialogue vrai entre la base, laïcat et clergé de second rang, et les autorités supérieures, une liturgie dont le moindre détail est réglé par de lointains présidents aux Rites, et qui semblent se soucier de l'ordonnancement en soi-même de ceux-ci plus que du peuple muet d'incompréhension qui les subit : enfin mille détails donnent à penser que nous sommes une armée, sinon rangée en bataille, du moins au campement.

Cet état de choses, malgré des progrès considérables, dûs notamment au concile, est déplorable : il ôte toute apparence de vérité à la liberté chrétienne. Elle n'a d'autre consistance qu'intérieure. Sans doute est-ce la raison pour laquelle on célèbre si souvent l'obéissance, et on se tait sur la liberté.

Etat de choses d'autant plus malheureux que le chrétien n'est pas seulement un être « commandé », il est croyant, il est le sujet d'un dialogue unique avec Dieu. Et cette liberté qui sous-tend le dialogue, nul ne peut lui ravir, car l'Eglise n'a pas d'autre raison d'être que de la susciter et d'assembler les croyants, c'est-à-dire les hommes qui vivent de la liberté de la foi.

Cette liberté n'a d'autre limite que la foi qui la crée : la remise de soi-même au Christ. Elle s'applique donc à toute la réalité : elle est liberté de pensée, liberté d'expression, liberté d'action.

Liberté de pensée : cela peut surprendre. La foi ne rend-elle pas l'intelligence captive ? Nous ne le pensons pas : elle libère la pensée de toutes les finitudes. Elle la renvoie à la recherche : la foi n'est jamais achevée. Les dogmes sont une conceptualisation toujours partielle et, de ce fait, risquée de la Parole de Dieu. Et leur sens, au fur et à mesure que l'homme progresse dans la connaissance de soi et de son environnement historique et cosmique, doit toujours être « repensé », si on veut éviter au dogme de perdre la « transcendance » qu'il véhicule dans une expression humaine.

Au reste, ce n'est jamais la foi qui a interdit la pensée libre dans l'Eglise : ce sont les « écoles » qui s'érigent en détentrices de la seule interprétation authentique de la Parole de Dieu. Ce n'est là qu'un travers de l'esprit humain, dangereux lorsqu'il s'affuble du caractère sacré de la défense de la vérité. Une remarque suffit à en montrer la vanité et l'orgueilleuse présomption : la foi, correspondant à la Parole divine, est toujours au-delà de tout ce qui peut en être dit, et les théologies ou rationalisations de cette Parole, ne sont jamais que des points de vue partiels. Sans pluralisme théologique, la pensée meurt dans l'Eglise. On mesure mieux aujourd'hui le mal qu'ont fait à l'Eglise dans les siècles derniers les orthodoxies partielles. La foi met à distance de toutes les écoles, de toutes les orthodoxies mineures : elle est liberté de la pensée.

Liberté d'expression : elle existe concrètement dans l'Eglise. Nombreux sont ceux qui ont été étonnés de la liberté avec laquelle les évêques ont exprimé leur opinion lors des débats de la première session du Concile. Et, sur un autre plan, la diversité des publications catholiques, leurs opinions souvent opposées, témoignent du respect de la liberté qui règne actuellement. Sans doute, cette liberté subit-elle encore des limitations qui viennent de soucis autres que le Bien commun réel

de l'Eglise : la prudence excessive, la peur, la respectabilité ont encore un poids considérable dans l'Eglise, et nombre de déclarations, plus ou moins officielles, ont tendance à sacrifier à une unité superficielle les problèmes véritables soulevés par la naissance d'une « opinion publique » dans l'Eglise.

Quelles que soient les imperfections actuelles, il est extrêmement important qu'ait été reconnue la légitimité de cette « opinion publique ». Cette légitimité, à notre avis, prend son origine dans la foi elle-même. Chaque sujet croyant a une situation unique dans le dialogue avec Dieu. Certes, celle-ci coïncide avec la vocation universelle du peuple de Dieu : elle en est cependant une version originale. Etouffer la liberté d'expression, c'est en quelque sorte faire table rase de l'originalité des relations entre l'homme et Dieu. C'est réduire à un commun dénominateur superficiel ce qui n'en peut avoir, car tout homme entre dans la foi par sa liberté la plus personnelle. Ainsi prennent consistance dans la foi les histoires diverses, personnelles ou collectives, les sensibilités multiples, les différentes formes d'esprit, et la singularité la plus pure. La foi ne serait plus elle-même, dans son unité réelle, si elle n'avait la possibilité d'exprimer des expériences jamais pleinement identiques : rien ne répète jamais le dialogue de chaque être singulier avec le Christ. C'est dans la profondeur théologale que se justifie la liberté d'expression dans l'Eglise. C'est la foi ellemême qui l'exige comme le témoignage indispensable de son authentique réalité.

Liberté d'action enfin : l'Eglise n'est pas une armée ; elle est l'assemblée de ceux qui librement entrent dans l'Alliance fondée en Jésus-Christ. Il n'est pas question de nier que l'Eglise a des chefs, détenteurs d'une mission pastorale reçue du Christ. Mais parce que l'Eglise est fondée sur la foi, et que celle-ci est en chacun création d'authentique liberté, la relation entre les chefs et le peuple des croyants n'est pas unilatérale. Au contraire, elle doit être échange et correction réciproques si elle veut traduire de façon visible les exigences de liberté impliquées dans la foi. En conséquence, il ne saurait y avoir une « action » unitaire du peuple croyant. Ce serait en effet pos-

tuler que la seule action commandée par la hiérarchie est une action ecclésiale. Ce serait concrètement tenir que la relation entre le peuple et les chefs est unilatérale, et que toute action exigée par la situation et la foi d'un sujet, mais non commandée par la hiérarchie, est marginale. Or il n'est pas vrai qu'elle soit marginale. Il nous semble cependant qu'actuellement les structures ecclésiales sont telles qu'elles ne permettent pas à cette vérité de se manifester suffisamment. Certes, on laisse la liberté de l'action, mais dès lors qu'elle est libre, et non plus l'immédiate expression de volontés hiérarchiques, on la considère comme mineure. Tant que cette dépréciation plus ou moins consciente portera sur l'action non hiérarchiquement organisée dans l'Eglise, il nous semble que la vérité de la liberté chrétienne ne sera pas pleinement révélée au monde, et que l'efficacité du témoignage de l'Eglise en sera diminuée.



Il nous faut conclure. L'Eglise est l'Eglise de la liberté, parce qu'elle n'est pas l'Eglise de la loi, mais l'Eglise de la foi et de la grâce. Cela apparaît ferme dans la doctrine dès que l'on analyse l'acte de foi. Mais vis-à-vis du monde à évangéliser, il ne s'agit pas d'abord de doctrine : seule la liberté effectivement réalisée porte témoignage. Nous savons que l'Eglise terrestre ne peut en donner qu'une esquisse : la mort n'est vaincue qu'en espérance. Cette ébauche montrera que les chrétiens sont des hommes libres, des hommes « qui ne plient pas devant un maître ». L'Eglise qui, au cours de son histoire, parut si souvent l'ennemie de toute liberté, donnera alors le témoignage vivant qu'elle ne renie pas sa vocation originaire : susciter dès ce monde des hommes libres.

Christian DUQUOC, o. p.

LES LIVRES

Max THURIAN, *La confession,* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1962, 190 p., 10 NF.

La deuxième édition de ce beau livre offre un certain nombre de changements par rapport à la première : il s'agit principalement de suppressions (en particulier, par exemple, les pages consacrées naguère à la distinction entre péchés véniels et péchés mortels) ; par ailleurs l'étude de la critique protestante du sacrement de pénitence et les citations de Calvin ont été rejetées en appendice. Ces diverses modifications donnent au livre du frère de Taizé comme une sérénité plus grande et les remous qui ont marqué sa parution il y a près de dix ans semblent aujourd'hui assez lointains.

René BEAUPÈRE

Emile-G. LÉONARD, *Histoire générale du protestantisme,* II. *L'établissement,* Paris, Presses Universitaires de France, 1961, 454 p.

Nous avons recensé longuement le premier tome de cet ouvrage (*L. et V.,* n° 54, p. 113-120). Le deuxième mérite les mêmes compliments et pourrait susciter les mêmes réflexions. Nous espérons beaucoup que, malgré la disparition prématurée du grand historien protestant, le troisième et dernier tome de cette *Histoire* pourra voir le jour prochainement. Il n'existe rien d'équivalent en français.

René BEAUPÈRE

COMMUNAUTÉ DE TAIZÉ, *La Règle de Taizé ; Office de Taizé,* Les Presses de Taizé, 1962, 142 et 444 p.

Ces deux volumes, différents par leurs dimensions, sont spirituellement aussi riches l'un que l'autre. Ils sont le fruit d'une expérience de vie communautaire qui plonge ses racines dans la grande tradition de l'Eglise. Bien des points de la *Règle* peuvent servir de guide de vie à tous les chrétiens qui trouveront aussi dans l'*Office* de quoi nourrir leur prière personnelle ou familiale.

René BEAUPÈRE

Pierre-Ch. MARCEL, *A l'école de Dieu,* Paris, Librairie protestante, 1962, 226 p.

Deuxième édition revue d'un solide catéchisme réformé très inspiré du *Catéchisme de Genève* et du *Catéchisme de Heidelberg* mais soucieux en même temps de répondre aux exigences d'aujourd'hui. Nous avons été étonné de ne pas trouver le mot « prédestination » dans la précieuse table alphabétique des matières et le paragraphe concernant la position de l'Eglise catholique par rapport aux efforts œcuméniques nous paraît vraiment court. Qu'on en juge : « Toutes les Eglises du monde participent à ce rapprochement, exception faite de l'Eglise romaine qui se déclare la seule Eglise infaillible. Elle refuse de reconnaître ses erreurs et son péché ; elle s'abstient, jusqu'à présent, de participer à cet effort ; elle affirme que l'unité ne peut être réalisée qu'au sein de l'Eglise catholique-romaine, et quand toutes les autres Eglises seront, elles aussi, devenues romaines et se seront soumises à l'autorité du pape ». N'y aurait-il pas d'autres choses à dire, en 1962 ?

René BEAUPÈRE

Arthur T. MACMILLAN (éd.), *Fernand Portal* (1855-1926), *Apostle of Unity,* Londres, Macmillan and C°, 1961, 182 p., 25 sh.

Voici la traduction anglaise abrégée de l'ouvrage d'H. Hemmer, *Monsieur Portal,* paru en 1947. C'est un livre composite dont les différents chapitres ont été rédigés par le chanoine Hemmer, l'abbé Gratieux, l'abbé Giaume et le P. Dieux. Le traducteur-éditeur anglais a eu la bonne idée d'ajouter dans le corps du livre ou en appendice le texte intégral de deux lettres importantes. Nous souhaitons que cet ouvrage aide à faire mieux connaître un apôtre catholique de l'Unité injustement oublié de nos jours.

René BEAUPÈRE

Donald ATTWATER, *The Christian Churches of the East,* I. *Churches in Communion with Rome,* Tenbury Wells, Thomas More Books, 1961, 232 p., 35sh. ; II. *Churches not in Communion with Rome,* Londres, G. Chapman, 1961, 260 p., 30 sh.

ID., *A List of Books in English about the Eastern Churches,* Newport (U.S.A.), St. Leo Shop, 1960, XVII-22 p.

Le travail de D. Attwater sur les *Eglises chrétiennes d'Orient,* paru pour la première fois en 1935, est un livre classique très utile pour acquérir une vue d'ensemble d'une réalité ecclésiastique fort complexe. On se réjouit de cette réédition révisée. La bibliographie ronéotypée signalée ci-dessus complète très heureusement ces deux volumes. Elle est précédée d'une intéressante introduction de Léo M. McMahon sur le concept de « rite ».

René BEAUPÈRE

L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe,* Paris, Ed. de l'Exarchat patriarcal russe, 1960, 232 p.

E. Dejaifve, *Les icônes,* Chevetogne, Ed. de Chevetogne, 1962, 48 p.

Konrad Onasch, *Ikonen,* Gütersloh Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1961, 434 p., 151 planches.

« Ces images (celles de l'iconostase) sont ordinairement des peintures à l'huile qui représentent des personnages de l'Ancien et du Nouveau Testament dans des poses figées, hiératiques, et où le sens de la perspective est loin d'être en honneur. Malgré leur aspect étrange au premier abord, au moins pour les Occidentaux, ces peintures ne manquent pas de charme. Il en est de très fines qui sortent des ateliers monastiques du Mont-Athos ou de la Russie ». Voilà ce qu'écrivait, en 1922, un spécialiste occidental de l'Orient, le P. Janin. Depuis, de grands progrès ont été faits dans une meilleure connaissance des trésors du christianisme oriental : aujourd'hui ce n'est plus seulement le *charme* des icônes qui nous retient, mais leur signification religieuse très dense. Les trois ouvrages que nous présentons contribueront, chacun à son plan, à aider le lecteur occidental à pénétrer dans le monde de l'iconographie orientale.

Le premier est l'abrégé d'un cours d'iconologie professé à Paris par un spécialiste orthodoxe. On y trouvera non seulement un très beau chapitre traitant du sens et du contenu de l'icône, mais des pages historiques (la genèse de l'image chrétienne, l'art des premiers siècles chrétiens, le concile Quinisexte, l'iconoclasme, etc.) et une importance introduction sur le symbolisme de l'église. C'est dire qu'à l'occasion des icônes on pénètre dans le mystère même de la conscience ecclésiale de nos frères d'Orient.

D'un volume beaucoup plus modeste, la plaquette d'E. Dejaifve est une excellente petite synthèse, faite par un catholique. Alors que l'ouvrage d'Ouspensky ne contenait que quelques médiocres illustrations en noir et blanc, cette plaquette offre une belle reproduction en couleurs de la Trinité de Roublev.

Mais c'est avec l'ouvrage d'art d'Onasch que les amateurs de belles reproductions seront comblés : plus de cent cinquante icônes en couleurs retracent l'histoire si riche de l'art russe, des origines au XVIIIe siècle. Ces planches admirables sont toutes commentées et précédées d'une bonne introduction.

René Beaupère

Walter Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren,* Tubingue, Katzmann Verlag, 1962, 366 p., 26,80 DM.

Un écrivain protestant, aidé d'un père jésuite, a rassemblé dans ce livre fort suggestif des textes que Luther, Calvin, Zwingli et Bullinger ont écrits à la louange de la Vierge Marie. Le butin est beaucoup plus considérable et plus riche qu'on pourrait le penser si l'on se réfère aux positions actuelles — très minimisantes — d'une partie du protestantisme. Même des mystères comme la virginité perpétuelle de Marie, son immaculée conception et jusqu'à son as-

somption corporelle trouvent écho chez l'un ou l'autre des quatre Réformateurs. Que l'on ne se hâte pas trop néanmoins de conclure à l'accord entre protestants et catholiques sur la doctrine mariale : car si l'on scrute attentivement la pensée de nos auteurs l'on se convaincra qu'ils refusent clairement la médiation mariale, c'est-à-dire l'intervention actuelle de la Mère de Dieu, dans l'histoire du salut. Et voilà qui ouvre à nouveau, hélas, le fossé entre disciples d'un même Seigneur.

René BEAUPÈRE

Yves CONGAR, o. p., *Les voies du Dieu vivant,* Paris, Ed. du Cerf, 1962, 446 p., 21 NF.

Grâces soient rendues aux Editions du Cerf de commencer la publication en volumes des meilleurs articles du P. Congar. Ce premier recueil, sous-titré « théologie et vie spirituelle », groupe des travaux touchant la vie spirituelle : l'Ecriture Sainte, les mystères du Dieu trinité, les saints et les amis du Seigneur, le chrétien « au monde et pas du monde ». De styles divers — on passe de l'esquisse « repiquée » du magnétophone à des études très mûries — ces pages fourniront aux laïcs et aux prêtres, aux religieux et aux religieuses, « un aliment fort et vrai pour leur vie d'union à Dieu et à leurs frères », comme le souhaitent les éditeurs.

René BEAUPÈRE

Ferdinand HOLBOECK et Thomas SARTORY, o.s.b. (éd), *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disciplinen,* Salzburg, Otto Müller Verlag, 1962, 1094 p. (en 2 vol.).

Construire une ecclésiologie est la tâche la plus urgente peut-être pour la théologie d'aujourd'hui ; mais c'est presque impossible tant sont nombreuses les disciplines impliquées : Ecriture, droit, histoire, dogmatique, philosophie de la religion, etc. L'ouvrage que nous présentent F. Holböck et Th. Sartory, confié à une douzaine de spécialistes des différentes branches de la théologie, est à la fois vaste et fragmentaire. Les auteurs se proposent : d'approfondir et d'élargir la foi des catholiques dans le mystère de l'Eglise ; de rendre plus acceptable aux « frères séparés » les notions d'ecclésiologie catholique ; de faire sentir aux incroyants qu'ils sont devant un ordre de valeur qui peut les concerner.

Régis-Claude GEREST

Horst DALLMAYR, *Die grossen vier Konzilien,* München, Kösel Verlag, 1961, 272 p., 14,80 DM.

L'auteur a fait un récit assez vivant des quatre premiers conciles. Il n'apporte rien de très neuf ni à l'érudition ni à la réflexion théologique. Mais il est bien au courant des difficultés de son sujet et les résout en s'appuyant sur les meilleurs historiens. Je pense en particulier à tout ce qui touche les intrigues de saint Cyrille d'Alexandrie au temps du Concile d'Ephèse, aux anathèmes et à l'Acte d'union.

Trop de pages malheureusement, pensons-nous, tiennent du guide touristique plus que de l'histoire. L'auteur n'a pas été tellement bien inspiré lorsqu'il s'est cru obligé de faire un voyage sur les lieux de son sujet ! C'est une leçon : que les historiens restent chez eux ou ne courent qu'après les documents ! Au chapitre des regrets, signalons aussi qu'il n'est pas de très bon goût de terminer l'étude du Concile d'Ephèse par la citation de l'*Apocalypse* sur le manque d'amour reproché à l'ange de cette ville. Tout ne fut pas très beau dans la lutte entre Alexandrie et Antioche, mais là n'est pas le dernier mot de ce chapitre de l'histoire et de la vie de l'Eglise. Ce n'est là qu'une maladresse car l'ensemble de l'ouvrage vise à nous faire aimer les quatre premiers conciles comme les quatre Evangiles, selon le mot de saint Grégoire que l'auteur rappelle dans son Introduction.

Régis-Claude GEREST

Henri RONDET, s.j., *Introduction à l'étude de la théologie du mariage* (Coll. Théologie, pastorale et spiritualité VI), Paris, Lethielleux, 1960, 202 p.

Chanoine GARAIL, *Le mariage* (Coll. Vues chrétiennes sur...), Paris, Flammarion, 1961, 202 p., 7 NF.

L'ouvrage du P. Rondet se présente comme une introduction. A vrai dire, c'est une remarquable synthèse sur la théologie du sacrement de mariage. Dans une première partie, l'auteur montre, par l'histoire, comment le maintien par l'Eglise des grandes affirmations traditionnelles a permis à la doctrine de se préciser, pour aboutir à l'enseignement et à la pratique actuels. Puis, dans ses Conclusions doctrinales, il met en valeur les richesses inventoriées, en s'appuyant sur ce qu'il appelle la « Métaphysique chrétienne de l'Amour ». Un appendice avec textes et une bibliographie terminent l'ouvrage. Nous ne saurions trop recommander ce petit livre pour sa méthode, sa justesse et sa profondeur.

Le Chanoine Garail se place à un plan différent de celui du P. Rondet, mais très complémentaire. C'est dire également l'intérêt de son livre. Il ne s'agit plus, en effet, d'une étude sur la nature du mariage, mais d'un exposé sur le comportement du chrétien appelé à vivre dans le mariage. L'auteur insiste d'abord sur la préparation au mariage, qui doit se faire dès l'adolescence dans le milieu familial. A juste titre, il met l'accent sur l'équilibre de l'affectivité et le sens des responsabilités. Le mariage lui-même doit apporter une grande maturité à l'homme et au chrétien, à condition toutefois que l'on soit attentif aux différentes étapes de la vie conjugale et familiale. En définitive, le chrétien marié doit vivre pleinement dans la charité. Aussi la vie du foyer ne peut-elle pas être close sur elle-même, mais elle doit s'insérer dans l'Eglise et la communauté humaine, dont il assure la vitalité.

Paul SOULLARD

Guy MOSMANS, *L'Eglise à l'heure de l'Afrique* (Coll. Eglise vivante), Paris, Casterman, 1961.

« Chez nous, l'idéal a été qu'on nous fabrique sans nous connaître, et en niant les ressources de notre initiative ». Un long chapitre de l'histoire missionnaire, plus riche de zèle apostolique que de patiente compréhension des peuples à évangéliser, a parfois mérité ce jugement sévère d'Alioune Diop que le Père Mosmans cite dans son ouvrage. Mais la page est tournée. Et les missionnaires d'aujourd'hui, justement fiers du travail déjà accompli, conscients, plus que leurs aînés peut-être, qu'il demeurera vulnérable tant que le message évangélique n'aura pas poussé de longues racines dans l'humus africain lui-même, comprennent qu'il est vital pour l'avenir de la Mission qu'elle se mette à « l'heure de l'Afrique ». C'est à cela que le P. Mosmans les invite. Son livre rassemble des articles publiés entre 1956 et 1960 où les données politiques, psychologiques, culturelles de l'Afrique Nouvelle sont analysées et repensées en fonction de l'Evangélisation. Sans doute l'auteur se réfère-t-il principalement à la situation du Congo ex-belge qu'il connaît mieux, mais cela n'enlève rien à l'actualité de son ouvrage. On lira, on relira le chapitre consacré à l'Impérialisme culturel de l'Eglise, au processus de la destruction de la culture autochtone et au déséquilibre fondamental que cet anéantissement occasionne. Personne ne doute aujourd'hui que cette politique de la « table rase » ne remette en cause, et dans son principe même, l'annonce de l'Evangile. S'il n'y a pas d'homme, il n'y aura pas de chrétien. Il nous fallait accepter, a écrit Senghor « d'être.... une race, presque un continent qui pendant 30.000 ans n'avait rien pensé, rien senti, rien écrit, rien peint ni sculpté, rien chanté ni dansé. Un néant au fond de l'abîme ». Les vieux préjugés de notre ignorance sont en train de disparaître. Le Noir se révèle, comme homme. Terre dense et profonde où germera une nouvelle moisson du Royaume.

Bertrand LUNEAU

L.S. SENGHOR, *Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine,* suivi d'inédits (Cahiers P. Teilhard de Chardin III), Paris Ed. du Seuil, 1962, 104 p.

L'Association des Amis du Père Teilhard consacre le troisième de ses Cahiers à la publication d'une longue étude de L.S. Senghor, destinée à sa semaine de travail de Vézelay, en septembre 1961, et intitulée : « Pierre Teilhard de Chardin et la politique africaine ». Le libellé surprendra sans doute, même si l'on devine d'emblée qu'il s'agit de « politique » au sens classique et noble du terme. Le moyen-terme qui le justifie se trouve dans le mot de « socialisation » cher au Père Teilhard, on le sait, et dont les harmoniques trouvent tant d'échos dans l'homme africain d'aujourd'hui, soucieux de promouvoir une socialisation qui ne l'aliène pas. On comprend que l'écrivain sénégalais soit plus que d'autres sensible à cet « humanisme des temps contemporains », à cette « civilisation de l'universel » qu'il ne cesse d'appeler de ses vœux, adoptant sans réticence ni arrière-pensée la « coopération par le dialogue » qu'elle nous offre. « Alors

que nous nous efforçons de conquérir les vérités une à une, écrivait Georges Balandier, le Noir souhaite les embrasser toutes d'un coup par le truchement d'illuminations capitales ». Teilhard est sans conteste l'homme de ces illuminations et sans doute est-ce là le secret de la séduction qu'il exerce sur la pensée africaine contemporaine dont Senghor est, aujourd'hui, l'un des maîtres !

Bertrand LUNEAU

Rudolf SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich,* Fribourg, Verlag Herder, 1959, 256 p.

Ce livre étudie un des thèmes centraux de la théologie biblique : la notion de Royaume de Dieu. On sait que le thème de la Seigneurie du Christ qui lui est analogue suscite toujours un grand intérêt dans les théologies protestantes et catholiques. L'étude exégétique prend pour point de départ la Royauté de Yahweh dans l'ancien Testament ; c'est en effet à partir de l'universalisme de cette Royauté de Dieu que Jésus approfondira cette notion. Ces études très bien menées permettent une meilleure appréciation des rapports entre le Royaume et l'Eglise, question autrefois soulevée avec des fortunes diverses par plusieurs auteurs, dont Loisy. L'un des moindres mérites de ce beau livre, dont nous souhaitons une traduction française, n'est pas de montrer combien souvent le langage théologique sur la Royauté du Christ est loin des données scripturaires.

Christian DUQUOC

Alfons KIRCHGAESSNER, *Die mächtigen Zeichen,* Fribourg, Herder, 1959, 552 p.

M. Kirchgässner est professeur de liturgie à Francfort. Dans ce livre, il vise à donner une intelligence du culte, en dégageant la signification des nombreux symboles qui y sont utilisés. Il procède pour cette investigation à partir des origines de ces symboles. Sa problématique est donc beaucoup plus large que celle de la seule liturgie chrétienne : il s'agit du symbolisme religieux dans son ensemble. En conséquence, notre auteur reprend les grands thèmes de l'expression religieuse. Ce livre est donc une contribution utile à la connaissance des divers symbolismes. Il a, à notre avis, l'avantage de ne pas faire du langage chrétien un langage spécifique. Sur ce point il ne fera pas l'accord de tous les théologiens catholiques.

Christian DUQUOC

Le Gérant : M.-R. BEAUPÈRE
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 1er trimestre 1963